HX536
.P536
1923

O RELIGII: (TRI STAT'I)

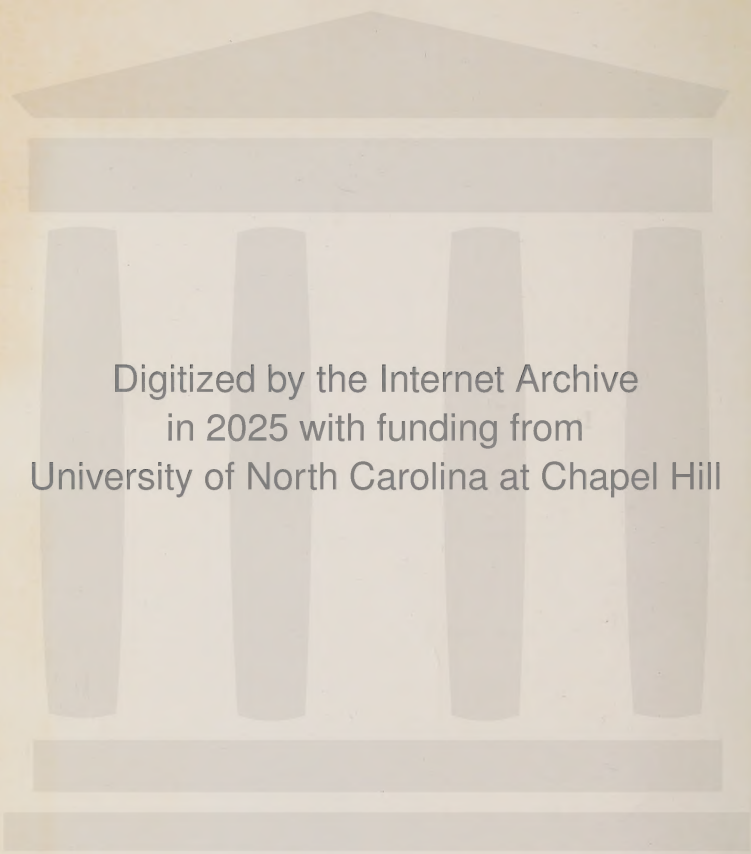
THE LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF
NORTH CAROLINA
AT CHAPEL HILL

ENDOWED BY THE
DIALECTIC AND PHILANTHROPIC
SOCIETIES

HX536
.P536
1923

This book is due at the WALTER R. DAVIS LIBRARY on the last date stamped under "Date Due." If not on hold it may be renewed by bringing it to the library.

DATE DUE	RET.	DATE DUE	RET.


Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
University of North Carolina at Chapel Hill

https://archive.org/details/oreligiitristati00plek

71/4
184

ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН, СОЕДИНЯЙТЕСЬ!

Г. В. ПЛЕХАНОВ

О РЕЛИГИИ

ТРИ СТАТЬИ

Издательство
„КРАСНАЯ НОВЬ"
ГЛАВПОЛИТПРОСВЕТ
МОСКВА
1923

Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

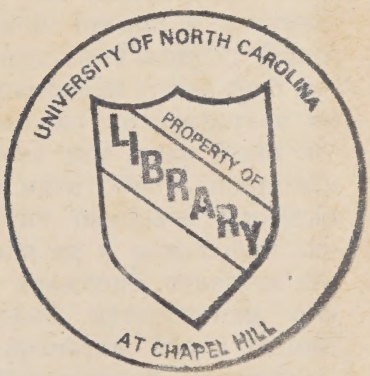
HX536
.P536
1923

Г. ПЛЕХАНОВ

О РЕЛИГИИ

(ТРИ СТАТЬИ)

LO RELIGII : (Tri stati)



ИЗДАТЕЛЬСТВО „КРАСНАЯ НОВЬ“
ГЛАВПОЛИТПРОСВЕТ ◇ МОСКВА ◇ 1923

Главлит. № 6283. Тираж 10000 экз.

„Мосполиграф"—20 типография „Красный Пролетарий", Пименовская ул. д. 1/16.

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА.

Статьи Плеханова о религии впервые были помещены в журнале «Современный Мир», во второй половине 1909-го года. Они явились откликом на то религиозное движение, которое в то время охватило широкие слои российской интеллигенции. Плеханов правильно указывает почву, на которой развилось данное движение. Этой почвой была победа реакции и вызванный ею отход интеллигенции от пролетариата и революции. Именно идеологическим выражением указанного отхода явился пышный расцвет религии, мистики идеалистической философии. Утеряв опору на земле, разочаровавшись в революции, интеллигенция стала строить или искать себе бога на небе.

Наиболее чистыми выразителями охарактеризованного нами религиозного движения были так называемые богоискатели—представители декадентской поэзии и мистической философии—Мережковский, Минский, Гиппиус, Философов и им подобные. Они вдруг приобрели громадную популярность и стали чрезвычайно высоко котироваться на интеллигентской бирже. В те времена эти люди были непрочь свои религиозно-мистические идеи облечь покровом радикальных фраз, чтобы сделать их наиболее удобным прикрытием для уходящих от социализма и революции людей. Отвергая социализм и рабочее движение, отвергая его идеологическую основу — философский материализм, они причисляли себя к мистическим анархистам. Но в основе «мистического анархизма» лежал буржуазный индивидуализм чистейшей воды. Само собой разумеется, этот вид религиозных исканий не имел ничего общего с идеологией борющегося пролетариата. Напротив, повторяем, он служил формой прикрытия отхода от рабочего класса, революции и вообще политической борьбы и потому, несмотря на

радикализм анархической фразы, был, в конце-концов, выгоден царизму и реакции.

Богоискатели занимались поисками своего бога в тумане мистических вымыслов. Их поиски были тем успешнее, чем дальше они удалялись от грешной земли. Но рядом с ними существовали так называемые богостроители; и здесь происходила странная, оригинальная и для нашего времени малопонятная попытка примирения религии с марксизмом. В отличие от богоискателей, богостроители пытались строить бога из реальной действительности, науки, классовой борьбы. Сюда склонялась часть интеллигенции, не порвавшая с революцией, но в значительной части оторвавшаяся от практической работы. Поражение революции, уверенность в успехе которой базировалась на научном анализе русской действительности, вызвало сомнение в достаточной обоснованности этого анализа и потребность подкрепить, подпереть его доводами от сердца, на подобие религиозной веры. С другой стороны, здесь было другое стремление: считаясь с фактом широко распространенных в народных массах религиозных настроений, использовать ф о р м у этих настроений, при влитии в нее нового содержания. Место старой догматической религии должна занять религия человечества, вместо обожествления сверхъестественных сил, — обожествление народного коллектива. Строить бога,—значит строить будущее этого коллектива, основанное на максимальном развитии производительных сил, на подчинении человеку всех сил природы.

В данном случае речь шла не столько о религии, сколько о религиозной терминологии. В заимствованные у догматической религии слова и понятия пытались влить другое содержание. Но постольку, поскольку эти слова слишком уже срослись со своим старым содержанием и поскольку с новой религией соединялась защита идеалистической философии, очень тесно связанной исторически с верой в самого обыкновенного христианского бога, для известной части интеллигенции создавался опять теоретический мост к уходу из революционного лагеря.

Наконец, внутри религиозного движения существовало еще течение, носившее уже откровенно буржуазный характер. Оно было связано с известным сборником «Вехи». Группа интеллигентов, в прошлом равнодушная, враждебная религии, и даже не чуждая марксизму, открыто стано-

вясь на сторону буржуазии, совершала свой переход под флагом идеалистической философии и самой настоящей религии без кавычек.

Таковы были настроения в среде российской интеллигенции после поражения революции. Несмотря на самые разнообразные формы религиозных исканий, объективно, под флагом религии вообще, независимо от ее формы, совершался отход от революции. Религия означала банкротство науки и в том числе научного социализма. И при таких условиях приобретала значение грозной опасности даже чисто формальная капитуляция перед противником, попытка подделаться под него хотя бы и на словах, наклейка на свои революционные взгляды его ярлыка.

Вот почему с таким ожесточением и злой насмешкой обрушивается Плеханов на попытки Луначарского, Горького и других, примирить марксизм с религией. Не примирение, а беспощадную борьбу провозглашает он. Наука против религии, материализм против идеализма,—вот девиз Плеханова.

Однако, прежде чем перейти к своей уничтожающей критике оппортунистических попыток подделки марксизма под религию, а религии под марксизм, Плеханов дает несколько основных теоретических положений в области происхождения и характера религиозных верований. Они имеют известный интерес и для настоящего времени...

Плеханов связывает религию с анимизмом, т.-е. с верой в духовные, сверхъестественные существа и доказывает, что без анимизма или без богов религия невозможна. Дальнейшие усилия Плеханова направлены к тому, чтобы доказать присутствие бога в таких религиях, которые на словах отрицают анимизм. Это он делает сначала по отношению к Толстому, потом по отношению к Луначарскому и Горькому, обращая внимание на весь вред, причиняемый марксизму последними, путем попыток надеть на него поповский подрясник.

Затем Плеханов обращается к религиозным исканиям Минского, Мережковского, Гиппиус и К°. Под пышным покровом революционных анархических фраз он вскрывает здесь буржуазно-мещанскую сущность. Мог ли Плеханов, однако, предвидеть, что революционные сверхчеловеки из богоискателей кончат тем, что будут целовать ботфорты Пилсудского и мечтать о том, чтобы «повесить в молчании» революцион-

ных пролетариев за нарушение их буржуазно-мещанского уюта (Гиппиус), что они падут до самой низкой и грязной, даже с точки зрения порядочного буржуа, государственной измены, перейдя на содержание к польскому правительству (Мережковский, Философов)...

Плеханову не удалось докончить серию своих антирелигиозных статей и осветить с марксистской точки зрения позицию участников сборника «Вехи».

Таким образом, не получилось законченного цикла статей, но вышедшие и напечатанные в 1909 году статьи сохранили громадный интерес для современного читателя...

В свое время, в период самого ожесточенного натиска религии и идеалистической философии на марксистскую теорию,—они имели колоссальное значение. На Плеханова ориентировались тогда, по нем равнялись в области теории все, оставшиеся верными учению творцов научного социализма. Большая требовалась сила и выдержка для этого, когда все кругом рушилось, когда реакция торжествовала по всей линии. В то время остаться материалистом, убежденным и принципиальным противником всякой религии, отвергающим какой бы то ни было теоретический или практический компромисс с ней, значило остаться в рядах рабочего класса, продолжать строить свою практическую деятельность в расчете на неизбежное возрождение разбитого реакцией рабочего движения, на новую революцию. Повторяем, для этого требовалась большая сила и выдержка. И статьи Плеханова, в то глухое, тяжелое время, столь памятное всем, кому было суждено пережить его, поддерживали эту силу, будили уверенность в том, что будет и на нашей улице праздник (приведенную поговорку часто любил употреблять в своих статьях Г. В. Плеханов).

Теперь этот праздник наступил. Случилось то, что покойный Г. В. Плеханов предсказывал еще на парижском конгрессе 1889-го года, когда он говорил, что русское революционное движение восторжествует, как движение рабочего класса или же совсем не восторжествует. Власть в России находится в руках рабочего класса. Но эта власть не закреплена окончательно в этих руках, пока во всем остальном мире существует буржуазный порядок. А пока он существует, борьба с буржуазной идеологией, производимой у нас самих в обстановке НЭП'а и импортируемой к нам из Западной Европы, остается одной из наших цент-

ральных задач. Между прочим, мы отнюдь не гарантированы и сейчас от различных попыток подделки под марксизм всевозможных буржуазных теорий, равно как и от обратных попыток реформирования марксизма в духе какой-нибудь школы идеалистической философии или новой религии, хотя бы для того, чтобы сделать путем такой операции марксизм более приемлемым для буржуазной интеллигенции, не выносящей «грубого» материализма. Существуют же у нас организации в роде живой церкви или древне-апостольской церкви, которые пытаются гармонически примирить с религией, несколько выпотрошенной у последних от своего средневекового нутра,—если не марксизм, то, по крайней мере, советскую власть и революцию. При таких условиях мы считаем очень не лишним издание статей Плеханова, в которых доказывается непримиримая противоположность и несоединимость материалистического марксистского мировоззрения с идеалистической философией и религией, как бы они ни были модернизированы под науку и под рабочий класс... Эти статьи сослужат немалую службу в той идейной борьбе за освобождение сознания трудящихся масс от религиозных предрассудков, которую ведет наша партия.

О религии.

I.

Религию можно определить, как *более или менее стройную систему представлений, настроений и действий.* Представления образуют *мифологический элемент* религии; настроения относятся к области *религиозного чувства*, а действия—к области *религиозного поклонения* или, как говорят иначе, *культа.* Мы должны прежде всего и больше всего остановиться на мифологическом элементе религии.

Греческое слово «*миф*» значит—*рассказ.* Человека поражает известное—все равно: действительное или мнимое—явление. Он старается объяснить себе, как оно произошло. Так возникают мифы. Пример: древние греки верили в существование богини Афины (Минервы). Как произошла эта богиня? У Зевеса болела голова и, должно быть, болела очень уж сильно, потому что он решился обратиться к помощи хирургии. Роль хирурга выпала на долю Гефеста (Вулкана), который вооружился секирой и так сильно хватил царя богов по голове, что она раскололась, и из нее выскочила богиня Афина [1]). Другой пример: древний еврей спрашивал себя, откуда произошел мир. На этот вопрос ему отвечал рассказ о шести днях творения и о создании

---

[1]) *Примечание к настоящему изданию.* По поводу моего указания на миф, сообщавший *о происхождении* богини Афины, г. В. Розанов в „Новом Времени" от 14-го октября 1909 г. упрекнул меня в том, что я будто бы забыл сказать, какое же явление объяснялось у греков Палладой-Афиной и особым способом ее происхождения. Но мой удивительный критик, сам доводящий до сведения своего читателя, что он не дал себе труда прочитать мою статью, просто-напросто не понял, о чем я говорю. Я привел рассказ о происхождении Афины из головы Юпитера в качестве мифа, объясняющего, *как произошла богиня Афина*... А *почему* она произошла так, а не иначе, это уже

человека из праха земного. Третий пример: современный австралиец племени Эрентэ хочет знать, откуда взялась луна. Это его любопытство удовлетворяется рассказом о том, как в старину, когда еще не было луны на небе, умер и похоронен был один человек—Опоссум [1]). Скоро этот человек воскрес и вышел из могилы в виде мальчика. Его сородичи перепугались и пустились бежать, а он стал преследовать их, крича: «Не бойтесь, не бегите, а не то вы совсем умрете. Я же, хотя умру, но воскресну на небе». И вот он вырос, состарился, потом умер, но затем появился в виде луны, и с тех пор он периодически умирает и воскресает [2]). Так объясняются не только происхождение луны, но и ее периодические исчезновения и появления. Я не знаю, удовлетворит ли такое объяснение кого-нибудь из наших нынешних «богоискателей»; полагаю, однако, что — никого. Но австралийского туземца оно удовлетворяет так же, как удовлетворял грека известного периода рассказ о появлении Афины из головы Юпитера или древнего еврея рассказ о шести днях творения. *Миф есть рассказ, отвечающий на вопросы: почему?* и *каким образом? Миф есть первое выражение сознания человеком причинной связи между явлениями.*

Один из самых выдающихся немецких этнологов нашего времени говорит: «Миф есть выражение первобытного миросозерцания (Mythus ist der Ausdruck primitiver Veltanschauung [3]). И это в самом деле так. Необходимо очень примитивное миросозерцание для того, чтобы верить, будто луна

совсем другой вопрос, на который отвечают *не мифы, а науки — история религий и социология.* О любезностях, с которыми обращается ко мне г. В. Розанов, толковать не стоит: *на юродивых не обижаются, особенно,* когда они выступают в *„Новом Времени“.* Интересно в психологическом отношении одно: Известно ли г. В. Розанову, как объясняет современная наука особенность мифа о происхождении Паллады-Афины? В этом весьма позволительно усомниться.

[1]) Опоссум—небольшое австралийское животное, принадлежащее к сумчатым. Мы еще увидим, каким образом, согласно представлениям дикарей, можно быть человеком и опоссумом или же каким-нибудь другим животным.

[2]) Ван Геннер. Мифы и легенды Австралий. Париж, стр. 38.

[3]) Эренрейх. Мифы и легенды южно-американских первобытных народов и их связь с легендами Северной Америки и Старого Света. Berlin, 1905, S. 10.

есть вышедший из могилы и вознесшийся на небо человек-опоссум. В чем же состоит главная отличительная черта этого миросозерцания? Она состоит в том, что *человек, его держащийся, олицетворяет явления природы.* Все эти явления представляются первобытному человеку действиями особых существ, имеющих, подобно ему, сознание, потребности, страсти, желание и волю. Уже на очень ранней ступени развития, эти существа, будто бы вызывающие своими действиями известные явления природы, приобретают в представлении первобытного человека характер духов и, таким образом, складывается то, что Тэйлор назвал *анимизмом.* «Принимают,—говорит этот исследователь,—что духовные существа управляют явлениями материального мира и жизнью человека, или влияют на них здесь и за гробом; так как, далее, думают, что они сообщаются с людьми, что поступки последних доставляют им радость или неудовольствие, то, рано или поздно, вера в их существование должна привести естественно и, можно даже сказать, неизбежно к действительному почитанию их или желанию их умилостивить. Таким образом, анимизм, в его полном развитии, обнимает собою верования в управляющие божества и подчиненные им духи, в душу и в будущую жизнь—верования, которые переходят на практике в действительное поклонение»[1]).

Это тоже правильно; но нужно помнить, что иное дело *вера* в существование духов, а иное дело *поклонение* им; иное дело *миф*, а иное дело *культ.* Первобытный человек верит в существование множества духов, но поклоняется он лишь некоторым из них[2]). Культ возникает из соединения *анимистических идей* с известными *религиозными действиями.* Нам, разумеется, нельзя будет миновать вопроса о том, чем обусловливается это соединение, но мы не должны забегать вперед. Теперь нам нужно ознакомиться с происхождением анимизма. Тэйлор справедливо замечает, что первобытный анимизм служит воплощением сущности спиритуалистической философии в ее противоположности фило-

---

[1]) Эдуард Б. Тейлор. Первобытная культура. Том II. СПБ. 1897, стр. 10.

[2]) „Одушевление и персонификация явлений природы сами по себе еще не предполагают религиозного сознания“ — говорит Эренрейх. (Цит. сочинение, стр. 25).

софии материалистической [1]). Но если это так, то изучение анимизма окажет нам двойную услугу: оно не только будет способствовать выяснению наших понятий о первобытных мифах, но и раскроет перед нами «сущность спиритуалистической философии». А этим никак нельзя пренебрегать в такую эпоху, когда многие стремятся воскресить философский спиритуализм [2]).

II.

Г. Богданов пытался установить наличность «особенной связи между анимистическим дуализмом и авторитарными

---

[1]) Тэйлор, цит. соч., стр. 8.

[2]) Интересно отметить, что анимизм нашел очень яркое выражение в одном из стихотворений Э.А. Баратынского. Вот это стихотворение („Приметы"):

Пока человек естества не пытал
Горнилом, весами и мерой,
Но детски вещаньям природы внимал,
Ловил ее знаменья с верой;
Покуда природу любил он, она
Любовью ему отвечала:
О нем дружелюбной заботы полна,
Язык для него обретала.
Почуя беду над его головой,
Вран каркал ему в опасенье,
И замысла, в пору смирясь пред судьбой,
Воздерживал он дерзновенье.
На путь ему выбежав из лесу волк,
Крутясь и подъемля щетину,
Победу пророчил, и смело свой полк
Бросал он на вражью дружину.
Чета голубиная, вея над ним,
Блаженство любви прорицала.
В пустыне безлюдной он не был одним:
Нечуждая жизнь в ней дышала.

Баратынский наивно сожалел о том, что успехи ума лишили человека анимистических иллюзий:

Но чувство презрев, он доверил уму,
Вдался в суету изысканий,
И сердце природы закрылось ему,
И нет на земле прорицаний.

Это, конечно, смешно, как заметил еще Белинский. Но анимистический взгляд все-таки выражен Баратынским как нельзя более ярко.

общественными формами»[1]). Не отвергая совершенно общепринятой теперь среди этнологов и приложенной мною выше теории анимизма, г. Богданов находит, однако, ее неудовлетворительной. Он думает, что она «может правильно указывать тот психический *материал*, который послужил, по крайней мере отчасти, для построения анимистических взглядов; но остается вопрос: почему из этого материала возникла форма мышления, являющаяся *основной и всеобщей* на известной ступени развития»[2]). И вот на этот вопрос г. Богданов отвечает признанием особенной связи между анимистическим дуализмом и авторитарными формами. Анимистический дуализм является, по его мнению, отражением общественного дуализма, дуализма между высшими и низшими, между организаторами и организуемыми. Он говорит: «пусть перед нами общество, в котором авторитарные отношения охватывают всю систему производства, так что каждое общественно-трудовое действие разлагается на активно-организаторский и пассивно-исполнительский элементы. Таким образом, целая громадная область опыта — сфера непосредственного производства — неизбежно познается членами общества *по определенному типу — по типу однородной двойственности*, в которой постоянно сочетаются элементы организаторские и исполнительские»[3]). А когда человек привыкает понимать свои трудовые отношения к внешнему миру, как проявления активной, организующей воли, воздействующей на пассивную силу исполнителей, тогда «то же самое начинает он находить во всяком явлении». И тогда возникают в его представлении души вещей. «Он видит движение солнца, теченне воды, слышит шелест листьев, ощущает дождь и ветер, и для него всего легче представлять все это таким же способом, каким представляет он свою общественно-трудовую жизнь: за внешнею силой, которая прямо действует на него, он предполагает личную волю, которая ее направляет; и хотя эта воля для него невидима, тем не менее она непосредственно достоверна, потому что без нее ему непонятно явление»[4]). Это

---

[1]) А. Богданов. — „Из психологии общества". Спб., 1904, стр. 118.

[2]) Там же, та же стр. Курсив г. Богданова.

[3]) А. Богданов. Из психологии общества", стр. 113—114. Курсив г. Богданова.

[4]) Там же, стр. 115.

очень хорошо. Так хорошо, что г. Шулятиков написал, на основании мысли г. Богданова, целую историю новой философии. Одно плохо: хорошая мысль г. Богданова противоречит действительности.

Очень возможно, даже вероятно, что анимизм не был самым первым шагом в развитии человеческих представлений о мире. Вероятно, прав был М. Гюйо, полагавший, что «исходный момент религиозной метафизики заключается в своеобразном туманном монистическом взгляде не на божественное начало, не на *божество*.., но на душу и тело, которые вначале мыслились, как единственное целое» [1]). Если это так, то анимизм надо считать вторым шагом в развитии указанных представлений. М. Гюйо так и говорит: «Ближайшею по времени к этой концепции является концепция самостоятельных душ, духовений, одухотворяющих тела, духов, способных покидать свое жилище. Эта концепция известна у историков религий под именем *анимизма*. Она обращает на себя внимание, прежде всего, своим дуалистическим характером. В основе ее лежит взгляд на противоположность между душою и телом» [2]). Как бы там ни было, но факт тот, что анимизм развивается уже у первобытных народов, совершенно чуждых «авторитарной» организации общества. Г. Богданов очень ошибается, утверждая со свойственной ему смелостью: «известно, что на самых ранних ступенях общественного развития, у самых низкостоящих племен, анимизма еще нет, представление о духовном начале совершенно отсутствует» [3]). Нет, это совсем не «известно»! Этнология лишена возможности наблюдать те человеческие племена, которые придерживались «своеобразного туманного монистического взгляда»; она не знает их. Наоборот: самые низшие из всех племен, доступных наблюдению этнологии,—так называемые низшие охотники,—придерживаются анимизма. Всякому известно, что к числу таких племен принадлежат, например, цейлонские веддахи. Однако, по свидетельству Пауля Заразина, они верят в существование души после смерти [4]). Другой, исследо-

[1]) М. Гюйо. „Безверие будущего". Спб., 1908, стр. 60.

[2]) М. Гюйо. Там же, та же стр.

[3]) А. Богданов. Цит. соч. стр. 118.

[4]) „О религиозных представлениях на первобытных ступенях человеческого развития" в актах II-го международного конгресса по истории религии в Базеле, 1904, стр. 135.

ватель, Эмиль Дешан, высказывается еще категоричнее. Он утверждает, что, по мнению веддахов, каждый умерший человек становится «демоном», т.-е. духом, и что вследствие этого духи весьма многочисленны. Веддахи приписывают им свои неудачи [1]). То же мы видим у негритосов Андаманских островов; то же—у бушменов; то же—у австралийцев, словом, то же у всех «низших охотников». Эскимосы Гудзонова залива, не очень далеко опередившие этих охотников, тоже являются убежденными анимистами: у них есть духи воды, духи туч, духи ветров, духи облаков и т. д. [2]). Если мы пожелаем узнать, какой степени развития достигли «авторитарные» отношения между эскимосами, то мы услышим, что у них вовсе нет никакого начальства, т.-е. никакой «авторитарности» («among these people there is no such person as chief») [3]). Правда, и у этих эскимосов есть вожди, но власть этих вождей ничтожна, да и к тому же они находятся обыкновенно под влиянием, так называемых английскими исследователями, «людей медицины», т.-е. колдунов, т.-е. людей, состоящих *в сношениях с духами* [4]). У эскимосов еще очень сильны остатки первобытного родового коммунизма. Что же касается до таких низших племен, как веддахи, то их надо признать настоящими и, по-своему, безупречными коммунистами. Где же тут авторитарные отношения производства? Само собою разумеется, что представление первобытных охотничьих племен о духе далеко не лишено характера материальности: духи этих племен еще не имеют той невещественной природы, какая свойственна например, богу современных христиан или тем «элементам», которые играют такую важную роль в «естественно-научной» философии Эрнеста Маха. Когда «дикарь» хочет вообразить духа, он очень часто воображает его в виде маленького человечка [5]). В таком представлении, конечно, много «вещественности». Но, во-первых, оно свойственно было, ска-

---

[1]) Э. Дешан. В стране Веддахов. Париж, 1892, с. 386.

[2]) Люсьен Турнер. Эскимосы Гудзонова залива. 11-ый отчет Этнологического Бюро стр. 194.

[3]) Там же, стр. 193.

[4]) Там же, та же стр.

[5]) У кафров тени умерших живут под землею; только сами они и их скот и хижины, т. - е., стало-быть, тени скота и тени хижин, — отличаются очень маленьким ростом. Völkerkunde—Von Dr. F.Ratzel.—Ester Band.—Leipzig 1888, S. 268.

жем, и тому художнику, XIV века (был ли это Орканья или кто другой), который написал на одной из стен пизанского кладбища знаменитую фреску «Торжество смерти». Пусть г. Богданов посмотрит эту фреску или хоть ее фотографию: он убедится, что человеческие души изображены на ней именно в виде маленьких людей, обладающих всеми признаками вещественности вплоть до тонзуры на голове той жирной души католического священника, которую за руки тащит ангел, желающий отнести ее в рай, а за ноги держит (тоже обладающий всеми признаками вещественности) дьявол, как это по всему видно, собирающийся водворить ее в аду. Г. Богданов скажет, может-быть, что XIV век тоже не знал настоящего анимизма. Но в таком случае, когда же появился этот настоящий анимизм? Ведь не тогда же, когда возникла так называемая «эмпириомонистическая философия»!

Во-вторых, надо помнить еще и вот что. Все наши представления по самой простой необходимости имеют «вещественный» характер. Все дело тут в большем или меньшем числе свойственных данному представлению «вещественных» признаков. Чем меньше таких признаков, тем отвлеченнее это представление, и тем более склонны мы приписывать ему нематериальную природу. Тут происходит как бы дестилляция представлений, возникающих у человека в процессе его воздействия на внешнюю природу. И нельзя не признать, что уже низшие охотники очень далеко уходят на пути такой дестилляции. Если представление о духе крепко срастается у них (да, как известно, не только у них) с представлением о дыхании, то это, между прочим, потому, что один из результатов дыхания,—движение выдыхаемого воздуха,—с одной стороны, несомненно, существует, а с другой—почти совершенно недоступен нашим внешним чувствам [1]). Чтобы составить себе представление о духе, уже «дикарь» старается вообразить себе нечто такое, что не действует на наши внешние чувства. Смотря на глаз своего собеседника, он видит иногда на внешней роговой оболочке маленькое изображение человека. Это

---

[1]) Другой причиной этого сочетания представлений служит тот факт, что прекращение дыхания свидетельствует о прекращении жизни.

изображение он и считает душою говорящего с ним[1]). Он принимает это изображение за душу потому, что считает его совершенно нематериальным, т.-е. неуловимым и недоступным ни для какого воздействия с его стороны. Он забывает при этом, что он *видит* это изображение, т.-е., что оно *действует на его глаз*[2]). Вопрос о том, почему анимистическая форма мышления является «*основной, всеобщей* на известной ступени развития», получает правильный смысл лишь в совершенно другой формулировке. Он должен гласить: почему вера в богов сохраняется даже в таких цивилизованных обществах, производительные силы которых достигли очень высокой степени развития и которые, таким образом, приобрели значительную власть над природой? На этот вопрос уже давно дали ответ основатели научного социализма, и я изложил этот ответ в одном из своих открытых писем к г. Богданову. Но, чтобы вполне понять его, необходимо окончательно разобраться в занимающем нас теперь вопросе о происхождении анимизма.

На этот счет мы тоже находим интересные указания у одного из основателей научного социализма, именно — у Фридриха Энгельса.

В своей замечательной работе «Людвиг Фейербах» он писал: «Великим основным вопросом всякой, а особенно новейшей, философии, является вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидения, пришли к тому пред-

---

[1]) У Тейлора это изображение носит название „зрачкового образа". Э. Монсэр (.Revue de l'histoire des religions". 1905, 1—23) ставит обычай закрывать глаза покойнику в связь с этим взглядом на „зрачковой образ", как на душу.

[2]) Мах говорит: „Мы, естествоиспытатели, порой относимся с неодобрением к понятию „душа", часто подсмеиваемся над этим понятием. Но вещество есть абстракция того же точно сорта, не хуже и не лучше той абстракции. Мы знаем о душе столько же, сколько о веществе" (Э. Мах. „Принцип сохранения работы". Спб., 1909, стр. 31). Мах очень ошибается: дух есть абстракция совсем другого „сорта": представление о духе получается в результате усилия *отвлечься от представления о материи*. Это абстракция второго порядка, отрицающая реальную основу, на которой вырастает абстракция первого порядка — вещество.

ставлению, что их мышление и ощущение причиняются не телом их, а особой от тела душой, остающейся в теле, пока оно живет, и покидающей его, когда оно умирает,— уже с этого времени они должны были задумываться об отношении души ко внешнему миру. Так как смерть состоит в том, что отделяется от тела душа, остающаяся живою, то нет надобности придумывать для нее особую смерть. Так возникло представление об ее бессмертии, на той ступени развития не заключавшем в себе ничего утешительного, казавшемся лишь роковою, совершенно непреоборимою необходимостью и часто, например, у греков, считавшемся положительным несчастием. Представление о личном бессмертии выросло не из потребности в религиозном утешении, а из того простого обстоятельства, что признавши существование души, люди не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти» [1]).

Итак, не зная строения своего тела и не умея объяснить сновидения, люди создают представления о душе. В подтверждение этого Энгельс, ссылаясь на Имтурна, делает следующее, совершенно верное замечание: «еще и теперь у дикарей и варваров низшей ступени повсеместно распространено то представление, что снящиеся им люди суть души, на время покидающие тело; при этом на человека, виденного во сне, возлагается ответственность за те его поступки, которые снились видевшему сон» [2]).

Дело не в авторитарной организации производства,—которая у дикарей отсутствует, а у варваров низшей ступени находится еще в зачаточном состоянии;—дело в технических условиях, при которых первобытный человек борется за свое существование.

Его производительные силы очень мало развиты; его власть над природой ничтожна. А ведь в развитии человеческой мысли *практика* всегда предшествует *теории*: чем шире круг воздействия человека на природу, тем шире и правильнее его понятия о ней. И наоборот, чем уже этот круг, тем беднее его теория. А чем беднее его теория, тем более склонен он объяснять с помощью фантазии те явления, которые почему-либо привлекают к себе его внимание. В основе всех фантастических объяснений жизни природы

[1]) Ф. Энгельс. — „Людвиг Фейербах". Спб., 1906, стр. 40–41.

[2]) Там же, стр. 40, примечание.

лежит суждение по аналогии. Наблюдая свои собственные действия, человек видит, что им предшествуют соответствующие им желания, или,—чтобы употребить выражение более близкое к его образу мыслей,—что эти действия *вызываются* этими желаниями. Поэтому он думает, что и поразившие его явления природы были вызваны чьей-то волей. Предполагаемые существа, волей которых вызываются поражающие его явления природы, остаются недоступными для его внешних чувств. Поэтому он считает их подобными человеческой душе, которая, как мы уже знаем, невещественна в указанном выше смысле. И это предположение о том, что явления природы вызываются волею существ, недоступных для его внешних чувств, или доступных для них лишь в самой малой степени, развивается и упрочивается под влиянием его охотничьего образа жизни. Это может показаться парадоксом, но это действительно так: охота, как источник существования, располагает человека к спиритуализму.

Энгельс говорит в своей книге «О происхождении семьи, частной собственности, и государства», что племена, живущие исключительно охотой, «фигурируют» только в книгах, потому что охота является слишком ненадежным источником существования [1]). Это совершенно верно. Так называемые низшие охотничьи племена питаются не только мясом убитых на охоте животных, но также, не говоря уже о рыбах и моллюсках, растительными корнями и клубнями. И при всем том, современная этнология все более и более убеждает нас, что охота определяет собою весь образ мыслей «дикого» человека. Его миросозерцание и даже его эстетические вкусы являются миросозерцанием и вкусами зверолова. В своем этюде об искуестве (см. мой сборник «За двадцать лет») я, высказав тот же взгляд на миросозерцание и вкусы «дикаря», сослался на фон-ден-Штейнена, так хорошо изучившего быт и нравы бразильских индейцев. Теперь я повторю эту ссылку.

«Мы только тогда поймем этих людей,—говорит он:—когда станем рассматривать их, как создание охотничьего быта. Важнейшая часть всего их опыта связана с животным миром, и на основании этого опыта составилось их миросозер-

---

[1]) **Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 2.**

цание. Соответственно этому и их художественные мотивы с удручающим однообразием заимствуются из мира животных. Можно сказать, что все их удивительно богатое искусство коренится в охотничьей жизни» [1]). И в той же жизни коренится вся их мифология. «Мы должны,—говорит только что цитированный мною фон-ден-Штейнен, продолжая характеризовать психологию бразильских индейцев: — совершенно стереть в своих мыслях всякую границу между человеком и животным. Конечно, у животного нет лука со стрелами и палок для выбивания зерен маиса, но к этому и сводится в глазах индейца главное различие между ним и животным» [2]). Но если нет границы между человеком и животным, и если человек имеет душу, то, очевидно, должно иметь ее и животное. Таким образом, когда «дикарь», рассуждая о явлениях природы, судит по аналогии, то он судит не только по аналогии с самим собою, но по аналогии со всем животным миром.

Подобно человеку, животные умирают. Их смерть, так же, как и смерть людей, объясняется тем, что их души покидают их тело. Этим еще более расширяется область анимистических представлений. Мало-по-малу,—но, вопреки г. Богданову, задолго до того, как возникает авторитарная организация производства,—весь мир оказывается населенным духами, и каждое явление природы, которое обращает на себя внимание первобытного человека, получает свое «духовное» объяснение. Чтобы понять, как произошел анимизм, нет никакой надобности апеллировать к авторитарной организации производства, совсем не существующей на первой стадии общественного развития.

Что авторитарная организация,—и не только производства, *но и всего общественного* быта,—раз возникнув, начинает оказывать огромное влияние на религиозные представления, это совершенно неоспоримо. Это лишь частный случай того общего правила, согласно которому в обществе, разделенном на классы, развитие идеологий совершается под сильнейшим влиянием междуклассовых отношений. Мне уже не раз приходилось ссылаться на это правило, говоря об искусстве. Но это правило, как и всякое дру-

---

[1]) Среди народов Центральной Бразилии. Берлин, 1894, стр. 21. См. Фробениус—„Мировоззрение первобытных народов".

[2]) Цит. соч., стр. 351.

гое, может быть понято верно, а может так же быть истолковано в каррикатурном смысле. Г. Богданов, к сожалению, предпочел каррикатурное истолкование, вследствие чего и приписал авторитарным отношениям решающую роль даже в таком обществе, в котором их вовсе не существует.

Теперь мы можем оставить г. Богданова и вернуться к Тэйлору.

III.

Тэйлор говорит: «Древняя анимистическая теория жизни, рассматривающая отправления ее, как действие души, объясняет многие из физических и умственных состояний теорией отлетания всей души или некоторых из составляющих ее духов. Эта теория имеет очень широкое и твердое положение в биологии диких» [1]). Далее Тэйлор приводит не мало примеров, подтверждающих эту его мысль. О человеке, находящемся в бесчувственном состоянии, южные австралийцы говорят, что он без души. Того же мнения держатся и туземцы Фиджи. Они думают, кроме того, что если позвать душу, покинувшую тело, то она может вернуться. Случается поэтому, что больной фиджиец, лежа на земле, громко кричит, призывая назад свою душу. Татарские расы северной Азии строго держатся теории отлетания души при болезни, и в буддистских племенах ламы употребляют торжественные заклинания для того, чтобы вернуть больному душу, похищенную у него злым духом [2]). Таких примеров очень много у Тэйлора, да, конечно, и не только у Тэйлора, и они, без сомнения, очень убедительны. Но пример буддистских лам, которые своими заклинаниями заставляют злого духа вернуть душу, похищенную им у человека, вызывает такие вопросы: стало-быть, есть какая-то сила, подчиняющая себе духов? А если такая сила существует, то не следует ли отсюда, что теория анимизма даже в представлении дикарей объясняет собою далеко не все явления природы?

На оба эти вопроса приходится дать утвердительный ответ. Да, первобытный человек признает существование такой силы, которая подчиняет своей воле даже духов. Да, анимистическая теория не все объясняет даже в физике и биологии первобытного человека.

---

[1]) Тэйлор. Цит. соч., стр. 17.

[2]) Там же, стр. 17—18.

Почему же это? Да просто потому, что анимизм,—как и вообще спиритуализм,—на самом деле не объясняет *ни одного* явления природы.

Возьмем один из приводимых Тэйлором примеров.

Больной фиджиец зовет назад свою душу. Он объясняет свою болезнь ее уходом. Но пока он не выздоровел, его болезнь идет своим ходом, и так как душа ушла, то ясно, что дальнейшее течение болезни обусловливается действием какой-то другой силы, а не присутствием души, которым объясняется, очевидно, только нормальное состояние организма.

Далее. Больной фиджиец, громко звавший назад свою душу, умирает. Его душа не захотела последовать его приглашению, не вернулась в его тело. Его труп начинает разлагаться. Если смерть объясняется тем, что душа ушла из тела, то опять ясно, что процесс разложения трупа объясняется какими-то другими причинами, а не действием отсутствующей души. Подобных фактов можно указать великое множество. Их неоспоримая наличность и отражается в сознании первобытного человека в виде убеждения в том, что есть какая-то сила или какие-то силы, способные влиять даже на волю духов. Вследствие такого убеждения буддистский лама и прибегает к заклинаниям, которые должны, по его мнению, принудить злого духа вернуть назад похищенную им человеческую душу. Его заклинания принадлежат к обширной области *первобытной магии*.

Некоторые новейшие исследователи считают магию как бы естествознанием первобытного человека. Они видят в ней зачаточное убеждение в закономерности явлений природы. Так, Фрэзер пишет: «Ее основное убеждение есть основа современной науки; вся система покоится на вере, конечно, слепой, но твердой и реальной, в то, что в природе существует порядок и единообразие»[1]). В этом смысле Фрэзер считает магию, вместе с наукой, прямо противоположной религии, которая основывается на убеждении в том, что единообразный порядок природы может быть нарушен богом или богами по просьбе людей[2]). В этом есть большая доля правды. Магия противоположна

[1]) I. G. Fräzer, Le rameau d'or, Paris, 1903, t. I, p. 64.

[2]) Там же, стр. 66.

религии в том смысле, что религиозный человек объясняет явления природы волей субъекта (духа, бога), между тем, как человек, который обращается к помощи магии, старается открыть объективную причину, определяющую собой эту волю. Указываемая Фрэзером противоположность между религией, с одной стороны, и магией и наукой, с другой,— есть противоположность между субъективным и объективным методом объяснения явлений. Эта противоположность, несомненно, обнаруживается уже и в представлениях дикарей. Но, не следует забывать при этом, что между наукой и магией есть в высшей степени важное различие. Наука старается открыть причинную связь явлений там, где магия довольствуется простой ассоциацией идей, простым символизмом, который сам может основываться лишь на недостаточно ясном различении между тем, что происходит в голове человека и тем, что совершается в действительности. Пример: чтобы вызвать дождь, краснокожий американский колдун льет известным образом воду с крыши своей хижины[1]). Вид и шум текущей с крыши воды напоминают ему о дожде, и он убежден, что этой ассоциации идей достаточно для того, чтобы вызвать дождь. Если дождь в самом деле пойдет после того, как вода будет пролита на крыше, то краснокожий колдун объяснит это магическим действием своей операции. Этого достаточно, чтобы показать, какое неизмеримое расстояние отделяет магию от науки.

Магия делает ту самую ошибку, которая в высокой степени свойственна современному эмпириомонизму. Она смешивает объективные явления с субъективными. И именно потому, что она смешивает их, свойственный ей ход идей не устраняет хода идей, свойственного анимизму. Магия дополняется анимизмом; анимизм дополняется магией. Это мы на каждом шагу видим решительно во всех религиях.

Магические действия являются составной частью всякого культа. Но нам пока еще рано говорить о культе, нам предварительно нужно выяснить себе некоторые другие стороны первобытного миросозерцания.

---

[1]) Бринтон. — Религии первобытных народов. Нью-Iорк, Лондон, 1899.

IV.

Мы видели, что анимизм по самой природе своей не способен дать сколько-нибудь удовлетворительное объяснение явлений, и что даже дикарь, твердо держащийся анимизма, далеко не всегда прибегает к анимистическим объяснениям. Теперь нам пора спросить себя: какой же, однако, вид принимают эти объяснения там, где люди удовлетворяются ими?

Человек убежден, что данное явление есть действие такого-то духа. Но каким же образом может он представить себе тот процесс, с помощью которого данный дух вызвал данное явление? Само собой понятно, что этот процесс непременно будет напоминать собой тот или другой из тех процессов, с помощью которых сам человек вызывает желательные для него явления.

Вот яркий пример. Некоторые полинезийцы на вопрос о том, откуда взялся мир, отвечают: однажды бог сидел с удочкой на берегу моря, и вдруг вытащил на крючке мир вместо рыбы. Первобытный рыболов представляет себе действия бога по образу своих собственных действий, и так поступает не один рыболов. Но действия «дикаря» заключены в очень узкие пределы крайне низким уровнем его техники. Библия говорит: «И создал господь бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душой живой»[1]). А когда Адам согрешил, бог возвестил ему: «Прах ты и в прах возвратишься»[2]). Убеждение в том, что человек был сделан богом из «праха», т.-е. точнее, из *земли*, т.-е., еще точнее, из *глины*, очень распространено в среде первобытных племен. Но это очень распространенное убеждение предполагает известное состояние техники, а именно—знание людьми горшечного искусства. А это знание приобретается первобытным человеком далеко не сразу. Цейлонские веддахи до сих пор не имеют его[3]).

Поэтому, им не могло бы притти в голову, что человек был сделан богом из «земли», подобно тому, как горшок делается горшечником из глины. Характер первобытной кос-

---

[1]) „Бытие", гл. 2, стр. 7.

[2]) „Бытие", гл. 3, ст. 19.

[3]) „Горшечное искусство незнакомо первобытным народам".

могонии вообще определяется характером первобытной техники.

Нужно заметить, однако,—и это чрезвычайно важно для выяснения причинной зависимости мышления от бытия,— что в первобытной мифологии редко говорится о сотворении мира и человека. Дикарь «творит» сравнительно мало; его производство ограничивается, главным образом, тем, что он с большей или меньшей затратой труда добывает, присваивает себе то, что создается природой помимо его творческих усилий: мужчина ловит рыб и убивает животных, между тем, как женщина вырывает коренья и клубни диких растений. «Дикарь» не творит всех животных, ловля которых поддерживает его существование; но его существование зависит от того, насколько он знает привычки этих животных, насколько ему известны те места, где они водятся, и т. д. Вот почему основным вопросом, на который отвечает его мифология, является вопрос не о том, *кто создал* человека и животных, а о том, *откуда они пришли*. Раз придуман ответ на этот коренной вопрос, первобытный охотник удовлетворен, и его любознательность не выдвигает перед ним новых вопросов. Для того, чтобы она выдвинула их, ему нужно предварительно сделать новые шаги в области технического развития.

Для примера укажу на следующий миф австралийцев племени Дайери. «В начале земля открылась посреди озера Перигунди, и из трещины вышло одно животное за другим: Кеуельке—ворон; Кетере—род попугая; Уэрукети-Эму — австралийский страус и т. д. Они еще не были вполне сформированы, и у них недоставало членов и органов чувств, поэтому они легли на дюнах, окружавших озеро. Так как они лежали растянувшись на песке, то их силы возросли под действием солнца, и они стали капа (т.-е. совершенными людьми) и, став такими, разошлись по всем направлениям»[1]). Вот и все. Здесь, как видите, бог ровно ничего не делает: земля сама открывается и из нее выходят существа, правда, не совсем еще сформированные, но сами собой формирующиеся под благодетельным действием солнца. Современный христианин сказал бы, что такая теория могла быть придумана только атеистом, и она, в самом деле, должна быть отнесена к числу тех

[1]) Van Genner. Цитиров. соч., стр. 28.

теорий, которые стараются объяснить эволюцию живых существ, не прибегая к «гипотезе бога».

Это тоже может показаться парадоксом, но и это неоспоримо так: первобытный охотник—эволюционист по преимуществу. Во всех известных нам действительно первобытных, мифах говорится не о создании человека и животных, а об их развитии. Вот несколько примеров. Чтобы покончить с Австралией, на которую я только-что ссылался, я укажу на то, как, по рассказам австралийцев племени Наррипайери, произошли некоторые рыбы. Жили-были два охотника: Неррендир и Нипилл. Они вместе ловили рыбу в одном озере. Нипилл поймал огромную рыбу, а его товарищ разрезал ее на куски и бросил эти куски в воду. Из каждого куска произошла особая порода рыб. Некоторые другие породы рыб имеют иное происхождение: они произошли из плоских камней, которые были брошены в воду одним из упомянутых выше двух охотников[1]). Это очень далеко от христианской космогонии, но это недалеко от того греческого мифа, согласно которому люди произошли из камней.

Если из эвкалиптовых лесов Австралии мы перенесемся в песчаные пустыни Южной Африки, то мы найдем там, очевидно, очень древний миф бушменов, открывающий нам, что люди и животные вышли из пещеры или из трещины в земной поверхности где-то на севере, где, как уверяют сведущие люди, до сих пор видны следы, оставленные первыми людьми и первыми животными. Этот миф сообщен миссионером Маффатом, считающим его совершенно нелепым. Но тот же Маффат признается, что бушмены, в свою очередь, находили нелепым его рассказ о сотворении мира: вы,—говорили они,—не были в раю и не можете знать, что там произошло; а мы можем найти оставшиеся на песке следы первого человека[2]). История умалчивает о том, насколько убедительно возразил почтенный христианин на этот, не лишенный остроумия, довод.

Недалеко от бушменов живет,—может-быть, теперь, вернее, было бы сказать: жило—племя Овагереро, с которым немцы недавно вели такую бесчеловечно-истребительную войну. Овагереро гораздо развитее бушменов; это не

[1]) Van Genner. Цит. соч., стр. 7.

[2]) A. Lang. Mythes etc., p. 161—162.

охотники, а типичные скотоводы. По их рассказам, первый человек и первая женщина вышли из дерева Омумбо-Ромбонга. Из того же дерева вышел крупный рогатый скот, между тем, как мелкий рогатый скот вышел из одной плоской скалы [1]). Некоторые зулусы думают, что люди вышли из тростника, а по мнению других, они вышли из-под земли [2]).

В Новой Мексике индейцы племени Навахо рассказывают, что все американцы жили первоначально в пещере, а потом прорыли дыру и вышли наружу. Вместе с ними вышли и все животные [3]).

В этих последних мифах речь идет, правда, не об эволюции живых существ, но об их появлении в готовом виде. Однако, это нисколько не противоречит сказанному мною. В данном случае, для меня главное дело не в том, явились ли живые существа в результате процесса развития или же всегда существовали в настоящем виде. Оно состоит в том, были ли эти существа сотворены тем или другим духом. И мы видим, что ни один из приведенных мною мифов не говорит об их сотворении. Мало того. Эренрейх, основательно изучивший индейцев Южной Америки, говорит, что там, где люди и животные считаются вышедшими из земли, никто уже не спрашивает, откуда же они там взялись [4]). В другом месте, тот же автор замечает, что там, где мифы выводят людей из-под земли, ничего не упоминается об их сотворении. Впрочем, он сам несколько ограничивает это замечание. По его словам, туземцы Южной Америки уверены, что люди всегда существовали, но только их было очень мало и потому все-таки понадобилось впоследствии сотворять новых людей [5]). Это, несомненно, уже переход от старой мифологии к новой, отражающей в себе успехи техники и соответствующее им увеличение творческой деятельности человека в процессе добывания им средства к жизни. Тот же Эренрейх приводит пример, как нельзя лучше обнаруживающий тесную связь мифологии с первыми, неверными шагами техники. Мы узнаем

---

[1]) A. Lang. Там же, стр. 162.
[2]) A. Lang. Там же, стр. 164—165.
[3]) A. Lang. Там же, стр. 170.
[4]) P. Erenreich. Die Mythen und Legenden etc. S. 33.
[5]) Там же, стр. 55.

от него, что, согласно мифу, господствующему у племени Гварайо, человек был создан из глины, но что создать его таким образом удалось лишь после некоторых неудачных попыток [1]).

Итак, миф о сотворении человека возникает не сразу. Он предполагает некоторые, с нашей нынешней точки зрения невысокие, но на самом деле чрезвычайно важные успехи техники. И, чем больше совершенствуется техника, чем больше растут производительные силы человека, чем более увеличивается его власть над природой, тем более упрочивается миф о создании мира богом [2]). Так продолжается до тех пор, пока диалектика человеческого развития не поднимает власть человека над природой на такую высоту, на которой «гипотеза бога», создающего мир, оказывается ненужной. Тогда человек покидает эту гипотезу,—подобно тому, как достигший совершеннолетия австралиец покидает гипотезу духа, карающего детей за шалости,—и возвращается на точку зрения эволюции, характеризующей собой один из первых этапов развития его мысли. Но теперь он обосновывает эту гипотезу с помощью всего того огромного запаса знаний, который приобретается им в процессе своего собственного развития. В этом случае последняя фаза похожа на первую, только она неизмеримо богаче содержанием.

V.

Первобытный человек считает себя очень близким к животному. В виду этого становится понятным то странное, на первый взгляд, обстоятельство, что дикие племена считают себя связанными с ними *узами кровного родства.*

Тотемизм характеризуется верой в существование родства между данным кровным союзом людей и данным видом животных. Говоря это, я имею в виду так-называе-

---

[1]) Там же, та же стр.

[2]) В одной из местностей древнего Египта бог Хнум изображался в виде горшечника, лепящего яйцо. Это было то первоначальное яйцо, из которого развился весь мир. Это—эклектический миф, соединяющий в себе первобытную эволюционную теорию с учением о сотворении мира богом. В Мемфисе рассказывали, что бог Фта построил мир, как каменщик строит здание. В Саисе верили, что мир был *соткан* одной богиней и т. д. (P.-D. Chantepie de la Saussaye. Manuel d'histoire des religions.—Paris, 1909, p. 122).

мый *животный* тотемизм. Кроме него, есть *растительный* тотемизм, характеризующийся верой в существование взаимной связи между людьми и *растениями*. Я не буду распространяться здесь о нем, так как его природа будет достаточно ясна для всякого, кто составит себе правильное понятие о животном тотемизме. Притом же есть все основания думать, что растительный тотемизм возник значительно позже, на основе представлений, связанных с животным тотемизмом [1]).

Для наглядности возьмем пример. Положим, что данный клан считает своим тотемом черепаху. В таком случае он убежден, что черепаха находится с ним в кровном родстве, вследствие чего она не только не станет вредить ему, но, напротив, будет оказывать его членам всякое покровительство. Со своей стороны, члены этого клана не должны вредить черепахе. Ее убийство считается грехом, и если кто-нибудь из них случайно найдет мертвую черепаху, то он обязан будет похоронить ее с теми обрядами, какие соблюдаются при похоронах членов его клана [2]). А если бы крайняя нужда, — скажем: голод, — вынудила его убить черепаху, то он должен был бы торжественно извиниться перед ней в такой явной непочтительности. Когда недостаток в пищи вынуждает краснокожего, считающего своим тотемом медведя, убить этого зверя, то он не только извиняется перед ним в этом, но и приглашает его поесть своего собственного мяса на пиру, которым сопровождается счастливая охота на него [3]). Я не знаю, всегда ли смягчается медведь в виду такой необычайной любезности, но факт тот, что животное-тотем умеет жестоко мстить своим родственникам-людям за

---

[1]) Ср. Франк Байрон Джевонс. Введение в историю религии. Третье издание. Лондон, стр. 115.

[2]) Подобно этому, греки не считали позволеннным есть омара. На одном из островов Эгейского моря был обычай оплакивать случайно найденных мертвых омаров и торжественно хоронить их. Некоторые ученые думают, что в Аттике такой же привилегией пользовался волк. Frazer. Le totémisme. Paris, 1898, p. 23). С тех пор как вышла эта книга, Фрэзер изменил свой взгляд на *происхождение* тотемизма, но сделанная им *характеристика* его до сих пор остается наиболее полной. Впрочем, о тотемизме см. также у Вундта, цит. соч., т. II, ч. 2, стр. 238 и след.

[3]) Frazer, там же.

свое убийство. Так туземцы о-ва Самоа, считающие своим тотемом черепаху, уверяют, что если кто-нибудь из них позволит себе поесть ее мяса, то непременно заболеет. Они прибавляют, что не раз сами слышали, как кто-то, находившийся в теле такого больного, говорил: «он меня съел, за это я его убиваю»[1]). Очевидно, что это говорил дух съеденной черепахи. Но зато, если люди умеют чтить свой тотем, он относится к ним очень благосклонно. Так, в Сенегамбии негры клана скорпиона никогда не подвергаются укушению со стороны этих животных, отличающихся особенной ядовитостью в той местности[2]). Но этого мало. В той же Сенегамбии члены клана змеи имеют завидную способность одним своим прикосновением исцелять людей, укушенных змеей[3]). В Австралии животное-тотем,—например, кенгуру,—извещает своих родственников-людей о приближении неприятеля. Австралийское же племя Кернаи, тотемом которого служит ворона, узнает по ее карканию свое будущее[4]). На о-ве Самоа туземцы клана совы, отправляясь на охоту, наблюдали полет этой птицы: если она летела в направлении к неприятелю, это значило, что следует нападать на него; если же она удалялась в обратном направлении, то из этого заключали, что нужно отступать, и т. д. Некоторые из них имели, поэтому, ручных сов, к услугам которых и обращались в случае военных действий[5]).

Иногда животное-тотем оказывает услуги, так сказать, метеорологического свойства. Во время тумана краснокожие из клана черепахи племени Омага (в Северной Америке) рисуют на песке черепаху с головой, обращенной к югу, и кладут на этот рисунок немного табаку. Они надеются разогнать таким образом туман[6]).

Не вдаваясь в дальнейшие подробности насчет тотемизма, прибавлю еще вот что. Когда данный клан подразделяется на две части, тогда и его тотем принимает частичный ха-

---

[1]) Там же, стр. 26.

[2]) Там же, стр. 30.

[3]) Там же, стр. 33.

[4]) Там же, стр. 34. Впрочем, в Австралии не употребительно американское слов „*тотем*“. Там употребляют слово „*кобонг*“.

[5]) Fräzer, стр. 35.

[6]) Fräzer, там же, стр. 36.

рактер. Так появились, например, кланы серых волков и желтых волков у ирокезов, больших черепах и малых черепах у них же и т. д.[1]). А когда два клана сливаются между собою, тогда их общий тотем является чем-то вроде греческой химеры: его воображают состоящим из двух различных животных[2]).

Первобытный человек не только допускает возможность родства между ним и данным животным видом, но сплошь да рядом ведет от этого вида свою родословную и считает себя обязанным ему всеми своими небогатыми культурными приобретениями. И это опять нисколько не удивляет современных этнологов. Не раз цитированный мною фон-ден-Штейнен, говорит: «В самом деле, индеец обязан животным самой важной частью своей культуры... Их зубы, кости, раковины являются его орудиями труда, без которых он не мог бы выделывать ни своего оружия, ни своей утвари. И каждому ребенку известно, что животные, охота на которых является необходимым предварительным условием такой выделки, до сих пор доставляют все эти необходимейшие вещи»[3]). Совершенно то же узнаем мы от Эренрейха: «Животные доставляют человеку орудия труда и культурные растения, и их мифы рассказывают, как человек получил эти блага от своих животных собратьев»[4]). В Северной Америке вся мифология племени тлинкитов вращается, по совершенно верному выражению А. Краузе, вокруг Эла, ворона, играющего роль творца мира и благодетеля человечества[5]). Мифология бушменов, несомненно, принадлежащих к числу самых низших охотников, характеризуется,— как говорит Э. Ленг,—тем, что животные играют в ней почти исключительную роль, при чем особенно отличается некий Каган (или И.-Каджен), который есть не кто иной, как саранча[6]). В мифологии туземных племен Австралии животные тоже занимают первое место, при чем не безынтересно будет заметить, что некоторые из них играют роль

---

[1]) Fräzer, там же, стр. 89.

[2]) Fräzer, там же, стр. 92.

[3]) Von-den-Steinen, там же, стр. 354.

[4]) Эренрейх. Названное сочинение, стр. 28.

[5]) D-r Aurel Krause. Die Tlinkit-Indianer. Jena, 1885, S. S. 253, 266—367.

[6]) A. Lang. Mythes, cultes et religion. Paris, 1896 p. 332.

Прометея, стараясь доставить людям огонь[1]). Правда, в австралийской мифологии другие животные стараются скрыть от людей употребление огня. Но это, конечно, не изменяет дела. И все это как нельзя яснее показывает нам, что в миросозерцании дикаря, в самом деле, нет границ между ним и животным, и все это делает понятным для нас тот факт, что первоначально человек воображает своих богов в виде животных. Греческий философ Ксенофан ошибался, говоря, что человек всегда творит своего бога по своему образу и подобию. Нет, сначала он творит его по образу и подобию животного. Человекоподобные боги возникают лишь впоследствии, как результат новых успехов человека в деле развития своих производительных сил. Но и впоследствии в религиозных представлениях людей долго сохраняются глубокие следы зооморфизма. Достаточно напомнить о поклонении животным в древнем Египте и о том, что статуи, изображавшие египетских богов, очень часто имели звериные головы.

VI.

Однако, что же такое бог? Нам известно, что первобытный человек верит в существование многочисленных духов. Но далеко не всякий дух есть бог. Очень долго верили—, а многие верят и поныне,—в существование дьявола. Однако, дьявол—не бог. В чем же заключаются отличительные признаки этого последнего понятия?

По определению Пейна, бог есть «благорасположенный» (к человеку. Г. П.) дух, который воплощается в известном материальном предмете, обыкновенно служащем ему изображением (идолом. Г. П.) и которому люди приносят в жертву пищу, питье и т. д., в надежде получить от него за это помощь в своих житейских делах[2]).

Это определение должно быть признано правильным в применении к очень длинному культурному периоду. Но оно не совсем правильно в применении к первым шагам человека.

---

[1]) Укажу, например, на роль сокола в мифологии одного из племен Виктории. Arnold van Genner. Mythes et légendes d'Australie. Paris, p. 83.

[2]) Цит. у Эндрью Ленга. The Making of religion. London. 1900, p. 161.

Пока человек представляет себе своего бога в виде зверя, он считает его воплощенным не в каком-нибудь неодушевленном предмете, а именно в данной животной породе. Животные, служащие тотемами, должны быть признаны самыми первыми богами, каким только поклонялось человечество.

Кроме того, данное Пейном определение предполагает такую степень индивидуализации богов, которая достигается опять-таки далеко не сразу. В эпоху тотемизма богом служит не индивидуум и не более или менее многочисленная группа индивидуумов, а целый животный вид или целая животная разновидность: медведь, черепаха, волк, крокодил, сова, орел, рак, скорпион и т. д. Человеческая личность еще совсем не выделяется из кровного союза, и сообразно этому, еще совсем не начинается процесс индивидуализации богов. В этот первый период мы встречаемся с тем замечательным явлением, что бог,—точнее: божественный клан,—не заботится о человеческой нравственности, как это делает, например, бог христианский, еврейский, магометанский и т. п. Первобытный божественный клан наказывает людей только за их грехи по отношению к нему самому. Мы знаем, что если туземец о-ва Самоа съест свой тотем-черепаху, то он наказывается за это болезнью и смертью. Но и тут первоначально наказанию подвергается не отдельное лицо, а весь его кровный союз: кровная месть есть основное правило первобытной Фемиды. Замечу, между прочим, что именно поэтому первобытный человек отнюдь не может быть склонен к тому, что мы теперь называем свободой вероисповедания: бог карает его за грехи его сородичей,—иногда, как это делал Иегова, до четвертого колена,—поэтому самое простое благоразумие требует от него, чтобы он внимательно следил за тем, как ведут себя эти последние по отношению к богу. Бытие определяет собою сознание.

На почве такой психологии вырастают, например, следующие факты.

Спенсер и Джилен сообщают, что некоторые туземцы центральной Австралии воспитывают своих детей, как сказали бы мы теперь, «в страхе божьем», т.-е. уверяют их, что за известные дурные поступки они будут наказаны некоторыми духами. А когда молодые люди достигают совершеннолетия и становятся полноправными членами племени, тогда они узнают от стариков, которые проделывают над

ними известные обряды, сопровождающие признание их совершеннолетия, что духов, требующих от них известного поведения, вовсе нет, а наказывать их за дурные поступки будет само племя. И совершенно то же самое сообщает У. С. Берклэй о некоторых огнеземельцах. Они уверяют своих детей, что их за шалости накажет дух леса (очевидно, соответствующий нашему лешему), или дух гор, или дух облаков и т. п. И для того, чтобы окончательно убедить их в существовании этих духовных педагогов, они, так сказать, наряжаются духами, обвешивая себя ветками, вымазываясь белой краской,—словом, придавая себе страшный для ребенка вид. Но когда дети (т.-е., собственно, мальчики) достигают четырнадцатилетнего возраста и признаются совершеннолетними, то старики, преподав им целый кодекс нравственности, признаются, что роль страшных духов-педагогов играли их же соплеменники, а для большей убедительности они сообщают им, как совершается процесс переодевания в таких духов. Будучи посвящены в эту важную тайну, они обязываются свято хранить ее от детей и женщин. Тому, кто нарушит эту тайну, грозит смертная казнь [1]).

Австралийцы и огнеземельцы принадлежат к числу самых низших между известными теперь дикими племенами. Они отнюдь не сомневаются в существовании духов, но они думают, что только ребенок может верить, будто духи интересуются человеческой нравственностью. На этой стадии общественного развития нравственность существует независимо от анимистических представлений. Впоследствии она крепко срастается с ним. Мы скоро увидим, какими общественными причинами вызывается это интересное психологическое явление. Теперь же мы должны остановиться на некоторых интересных пережитках тотемизма.

Несмотря на общераспространенное запрещение убивать животное, служащее тотемом, существует обычай есть это животное, соблюдая при этом известные религиозные обряды. Это, на первый взгляд, парадоксальное явление объясняется тем, что клан, считавший себя связанным узами тесного родства с данным животным, надеялся и считал нужным закрепить эту связь, торжественно съедая мясо этого животного. Совершенное по такому мотиву, убийство священ-

[1]) Фразер. Начало религии и тотемизма среди австралийских жителей.

ного животного считалось не грехом, а, напротив, делом благочестия. Первобытная религия, запрещавшая людям убивать своего бога, требовала от них, однако, чтобы они ели его время от времени. На более высоких ступенях религиозного развития этот обычай заменился обычаем приносить богу человеческие жертвы. Так, жители древней Аркадии время от времени приносили Зевесу человеческую жертву, при чем ели мясо принесенного в жертву человека и считали себя тогда превращенными в волков, почему и называли друг друга волками (lykoi), а своего Зевеса волкообразным (Zeus lykaios) [1]). Тут ясно, что человеческая жертва заменила собою имевшее некогда место периодическое едение мяса волка, служившего тотемом.

Аркадские люди-«волки», торжественно евшие когда-то волчье мясо, стали потом есть мясо человека. Человека этого приносили в жертву Зевесу. Но Зевес представлялся при этом волкообразным (lykaios). Эта его волкообразность показывает, что он занял место старого бога-волка, вырос из волка, благодаря длинному процессу общественного развития. Если человек верил в существование кровной связи между ним и животным, то неудивительно, что и бог его, сделавшись человекообразным, не утратил еще воспоминания о своих старых родственниках—животных. Когда животнообразное (зооморфическое) представление о боге уступает место человекообразному (антропоморфическому) представлению о нем, тогда животное, бывшее прежде тотемом, становится так называемым аттрибутом. Известно, напр., что у древних греков орел был аттрибутом Зевеса, сова—аттрибутом Минервы, и т. д.

VII.

Почему же разложился тотемизм? Вследствие изменения материальных условий человеческой жизни.

Изменение материальных условий жизни заключается, прежде всего, в том, что растут производительные силы первобытного человека, т.-е., другими словами, в том, что увеличивается его власть над природой. А увеличение его власти над природой изменяет его отношение к ней. Маркс сказал, что, воздействуя на внешнюю природу, человек изме-

[1]) S.Reinach. Cultes, Mythes et religions. Tome I, Paris, 1905, p. 16.

няет свою собственную природу. К этому надо прибавить, что, изменяя свою собственную природу, человек изменяет, между прочим, и свои представления об окружающем его мире. Но когда изменяются его представления об окружающем его мире, то естественно, что происходит более или менее коренная перемена и в его религиозных представлениях. Было, как мы уже знаем, время, когда человек не только не противополагал себя животным, но, наоборот, в очень многих случаях склонен был признавать их превосходство над ним. Это было время возникновения тотемизма. Потом постепенно наступило другое время, когда человек стал сознавать свое превосходство над животным и противопоставлять себя им. Тогда тотемизм необходимо должен был исчезнуть. Своей крайней степени противопоставление человека животному миру достигло в христианской религии [1]); но началось оно, конечно, несравненно раньше. Чтобы объяснить читателю его возникновение, я сошлюсь на г. Богданова (suum cuique!). Его теория «авторитарной организации» первобытного производства каррикатурна. Но та мысль, каррикатуру которой представил нам г. Богданов, совершенно правильна: при наличности «авторитарных отношений» распорядитель смотрит сверху вниз на своего подчиненного; поэтому он не стремится уподоблять себя подчиненному, а старается противопоставить себя ему. Нам остается, стало-быть, только допустить наличность «авторитарных» отношений человека к животному, чтобы понять психологическую подкладку интересующего нас здесь противопоставления. Такие отношения и действительно находятся налицо там, где человек, приручив животное, пользуется им, как средством для удовлетворения своих потребностей. Поэтому мы можем сказать, что эксплуатация животного человеком обусловли-

[1]) В другом месте, — см. статью „Об искусстве" в сборнике „За двадцать лет", — я говорил, что это противопоставление отразилось также на эстетических вкусах людей. Я ссылался там на мнение Лотце, слова которого небезполезно будет отчасти повторить здесь: „In dieser Idealisierung der Natur liess sich die Skulptur von Fingerzeigen der Natur selbst leiten; sie überschätzte hauptsächlich Merkmale, die den Menschen vom Thiere unterscheiden." (В этой идеализации природы скульптура знаков поддается влиянию самой природы; она переоценивала главным образом признаки, отличающие человека от животных). Lotze. Geschichte der Aestetik in Deutschland München, 1868, S. 568.

вает собою то, что человек делается склонным противопоставлять себя животному. Склонность эта проявляется далеко не сразу. Многие пастушеские племена,—скажем, африканское племя Батока в верховьях реки Замбези,—конечно, эксплуатируют своих быков и коров, но в то же время они, по выражению Швейнфурта, почти боготворят их, убивая только в крайнем случае, и пользуются только их молоком [1]). Человек племени Батока не прочь сделать себя похожим на корову, вследствие чего вырывает себе верхние резцы. Тут еще далеко до противопоставления [2]). Но когда человек запрягает вола в плуг или лошадь в телегу, то у него трудно уже предположить большую склонность уподоблять себя животному [3]). Земледелец любит свой домашний скот и гордится его хорошим состоянием. Он готов отдать его под покровительство особого бога. Известно, что у нас в некоторых местностях Фрол и Лавр считаются покровителями домашнего скота, почему им служат особые молебны, которые совершаются под открытым небом и на

---

[1]) Швейнфурт. „Au Cœur de l'Afrique". Paris, 1875, t. I, p. 148.

[2]) Первоначальная религия персов,—т.-е. их религия в эпоху, предшествовавшую Зораастру,—была религией пастушеского народа. Корова и собака считались священными и даже божественными. Они играли большую роль в древне-персидской мифологии и космогонии и оставили свой след даже на языке. Выражение: „я дал в изобилии корму коровам" значило вообще: я вполне исполнил свои обязанности". Выражение: „я приобрел корову" значило: „я своим хорошим поведением заслужил блаженство на небе по смерти", и т. п. Вряд ли можно найти более яркий пример того, как сознание человека определяется его бытием. (Ср. Шантепи-де-ла-Соссэй, цит. соч. стр. 445).

[3]) От приручения животного еще далеко до употребления его в работу. И не так легко представить себе, чтобы человек, хотя бы и „дикарь", решился употреблять в работу своего кровного родственника-бога. Но, во-первых, к мысли об употреблении в эту работу ручного бога могли бы притти другие племена, не считавшие его своим священным родственником. Во-вторых, в первобытной религии тоже есть „arrangements avec le bon Dieu". Так, некоторые туземные племена Нового Южного Уэльса сами не убивают животных, служащих им тотемом, но поручают их убивать посторонним, и тогда уже не считают грехом есть их мясо. Племя Нарри-Найери держится другого приема в своей религиозной казуистике: оно воздерживается от употребления в пищу своего тотема только в том случае, если имеет дело с исхудалыми его экземплярами, жирные же его экземпляры съедаются ими без особого зазрения совести. (Frazer. Цитирован. соч., стр. 29).

которых присутствует, как известно, скот, со всех сторон сгоняемый молящимися крестьянами. Г. И. Успенский говорит в одном из своих очерков, что слово «Саваоф» произносится крестьянами как «Самоов» и понимается в смысле самого овечьего бога, т.-е. самого надежного покровителя овец. Но само собою понятно, что и этот «самый овечий» бог не имел в представлении собеседников Успенского бараньего вида. Земледельческий быт мало благоприятствует зооморфизму религиозных представлений. Правда, религия всегда очень консервативна; она всегда очень упорно держится за старое. Но старые представления, выросшие на почве охотничьего быта, слишком мало соответствуют условиям земледельческого труда, а потому исчезают с большей или меньшей скоростью. Древний Египет сохранил нам, в виде богов со звериными и птичьими головами, многочисленные следы, оставленные процессом вырастания богов-людей из богов-животных.

Теперь я прошу читателя опять припомнить знаменитые слова: «если бы быки имели религию, то их боги были бы быками». Ксенофонт не допускал той мысли, что человек тоже может представить себе своего бога в виде быка. Он держался в этом случае представлений, выросших на почве земледельческого быта, который, достигнув значительной степени развития, предполагает существование «авторитарных» отношений между человеком и быком. Но откуда же берутся такие отношения? Как вообще совершается приручение животных?

Современная этнология ставит его в причинную связь с тотемизмом. Когда люди считают себя обязанными заботиться о данном виде или данной разновидности животных, то понятно, что они приручают тех из них, которые по своему характеру,—у разных животных пород, как известно, разный характер,—способны к приручению. Но от приручения животных прямой, хотя и далекий путь ведет к их эксплуатации и, между прочим, к пользованию их рабочей силой. Что же выходит?

Когда человек начинает пользоваться рабочей силой животных, он тем самым в очень значительной мере увеличивает свои производительные силы. А увеличение производительных сил дает толчок развитию общественно-экономических отношений. Кажется, как будто бы мы пришли к выводу, несогласному с коренным положением историче-

ского материализма. Это положение гласит: не бытие определяется сознанием, а сознание бытием. Но я привожу факт, который, как будто, показывает, что бытие людей,—их *экономическое* бытие, развитие их экономических отношений,—наоборот, определяется их религиозным сознанием. Тотемизм ведет к приручению животных; приручение животных дает возможность эксплуатировать рабочую силу некоторых из них, а начало такой эксплуатации составляет эпоху в развитии производительных сил общества, а следовательно, и его экономического строя. Что сказать об этом?

Лет 10—15 тому назад некоторые немецкие ученые говорили по этому поводу, что новейшие успехи этнологии опровергают историческую теорию Маркса. Укажу хотя бы на Э. Гана с его книгой «Die Haustiere» etc., вышедшей в 1896 г. Ган написал весьма ценное сочинение, заключающее в себе множество драгоценнейших фактических данных; но он очень плохо понял исторический материализм: не лучше, чем «ревизионисты», появившиеся несколько лет спустя и вообразившие, будто теория исторического материализма не оставляет никакого места для воздействия сознания людей на их общественное бытие. «Ревизионисты» видели в этом «односторонность» исторической терии Маркса—Энгельса. И когда в сочинениях или письмах Маркса или Энгельса им встречались места, показывавшие, что этот упрек в односторонности был совсем неоснователен, они говорили: эти места относятся к позднейшему периоду жизни основателей научного социализма, к тому периоду, когда они сами заметили свою односторонность и постарались ее исправить. В другом месте [1]) я обнаружил, смею сказать, всю вздорность этой аргументации. Анализом содержания манифеста, написанного Марксом и Энгельсом в первый период их литературной деятельности, я показал, что их исторический материализм всегда признавал, что человеческое сознание, вырастающее из данного общественного бытия, в свою очередь, воздействует на это бытие, способствуя этим его дальнейшему развитию, обусловливающему новое изменение в идеологической области. Исторический материализм не отрицает взаимодействия между человеческим сознанием и общественным бытием. Он только говорит, что факт взаимо-

[1]) В предисловии ко 2-му изд. моего перевода „Манифеста Коммунистической партии".

действия между двумя данными силами еще не решает вопроса об их происхождении. И, переходя к этому последнему вопросу, он устанавливает причинную зависимость данного содержания сознания от данного вида бытия.

Приручение животных,—если оно в самом деле явилось следствием тотемизма [1]),—может служить наглядным пояснением этой теории. На данной экономической основе,—первоначальный охотничий быт,—возникает первоначальная форма религиозного сознания: тотемизм. Эта форма религиозного сознания вызывает и упрочивает такие отношения между первобытным охотником и некоторыми видами животных, которые обусловливают весьма значительное увеличение производительных сил охотничьего общества. Увеличение этих производительных сил изменяет отношение человека к природе и, главным образом, его представление о животном мире. Человек начинает противопоставлять себя животному. Это дает очень сильный толчок антропоморфизации его представлений о богах: тотемизм отживает свой век. Бытие вызывает сознание, которое воздействует на него и тем самым подготовляет свое собственное дальнейшее изменение.

Если вы сравните так называемый Новый Свет со Старым, то вы увидите, что тотемизм оказался гораздо более живучим в первом, нежели во втором. Почему это? Потому что в Новом Свете,—за исключением одной ламы,—не было таких животных, которые, будучи приручены, могли бы иметь большое значение в экономической жизни человека. Стало-быть, там отсутствовало одно из важнейших экономических условий исчезновения тотемизма. Наоборот, такие условия находились налицо в Старом Свете, и потому тотемизм скорее разложился там, очистив место для новых форм религиозного сознания [2]).

Но, указав на этот, по-моему, чрезвычайно важный факт, я обнаружил только одну сторону диалектического процесса общественного развития. Теперь нужно взглянуть на другую его сторону.

---

[1]) Я говорю: „если", потому что тут мы имеем дело с гипотезой очень остроумной, но все таки остающейся пока именно только гипотезой. И во всяком случае крайне трудно допустить, чтобы тотемизм был *единственным* источником приручения животных.

[2]) Ср. Frank Byron Jevons. An Introduction etc., pp. 182—188.

VIII.

Льюис Г. Морган в своей известной книге «Ancient Society» замечает, что религиозные торжества в древнем Риме первоначально связаны были больше с родом (gens), нежели с семьею [1]). Это неоспоримо, и это объясняется тем, что не семья предшествовала кровному родовому союзу, а, напротив, кровный родовой союз предшествовал семье. Римская патриархальная семья возникла сравнительно очень поздно из разложения родового быта под влиянием земледелия и рабства [2]). Но когда возникла эта семья, появились также семейные боги (Dii manes) и семейное богослужение, в котором роль священника исполнялась главою семьи [3]). Общественное бытие и здесь определило собою религиозное сознание.

Боги патриархальной семьи были богами-предками. И поскольку члены такой семьи имели родственную привязанность к ее главе, постольку эти чувства переносились на богов-предков. Так создавалась психологическая основа для того настроения, при котором человек считает себя обязанным любить бога, как дети любят отца. Первобытный человек не знал отца, как данного индивидуума. Словом: «отец» обозначался у него каждый член его кровного союза, достигший известного возраста. Поэтому у него не могло быть сыновней обязанности в нашем смысле. Чувство этого рода заменялось у него сознанием солидарности со всем кровным союзом. Мы уже видели, как это сознание расширилось до сознания солидарности с божественным животным—тотемом.

---

[1]) См. стр. 245 немецкого перевода его книги: Die Urgesellschaft. Stuttgart, 1891 г.

[2]) Морган. Там же, стр. 396—397.

[3]) Ф. Б. Джевонс говорит: (Весьма спорным является еще вопрос, какова была первоначальная форма человеческого брака, но во всяком случае семья представляет собой позднейший институт, чем клан или община, независимо от строя их, и, следовательно, семейные боги более позднего происхождения, чем боги общинные). It is still a much disputed question what was the original form of human marriage, but in any case the family seems to be a later institution than the clan or community, whatever its structure, and family gods consequently are later than the gods of the community" (Jevons. — An Introduction... etc., p. 180).

Теперь мы видим другое. Эволюция настроений обусловливается эволюцией общественных отношений.

Но разложение кровного союза ведет не только к образованию семьи. *Племенная* организация заменяется *государственной*. Что такое государство?

Государство, как и религию, определяли очень различно. Американский этнолог Пауэль определяет его так: «Государство есть политическое тело, организованная группа людей с установленным правительством и с определенными законами» («the state is a body politic, an organized group of men with an established government, and a body of determined law»). Я думаю, что это определение следовало бы кое в чем изменить и кое в чем дополнить. Но здесь я могу вполне удовольствоваться им.

Раз возникло правительство, возникают известные отношения между правящими и управляемыми. За правящими признается обязанность заботиться о благосостоянии управляемых; за управляемыми признается обязанность подчиняться правителям. Кроме того, там, где существуют определенные законы, естественно существуют также их профессиональные охранители: законодатели и судьи. И все эти отношения между людьми получают свое фантастическое выражение в религии. Боги становятся небесными царями и небесными судьями. Если австралиец и огнеземелец считают достойным только детей то верование, что духи наказывают людей за дурное поведение, то теперь, с возникновением государства, это верование становится очень распространенным и весьма прочным. Таким образом, анимистические представления крепко срастаются с нравственностью.

Первобытный человек думает, что после смерти его существование будет совершенно таким же, каким было при жизни. А если он и допускает какие-нибудь различия в этом случае, то они не имеют никакого отношения к его нравственности. Если он думает, что его кровный союз произошел от черепахи, то он будет очень склонен предполагать, что и сам он по смерти сделается черепахой. Для него выражение: «почить в бозе», значило бы: «вновь принять образ зверя, или рыбы, или птицы, или насекомого и т. д.». Остаток этого верования мы видим в учении о переселении душ, очень распространенном даже у цивилизованных народов. Так, например, Индия является классической страной этого учения. Но у цивилизованных народов вера в пере-

селение душ тесно срастается с убеждением в том, что человек получает после своей смерти возмездие за свое поведение. «В книге Ману,—говорит Тэйлор,—установлены законы, по которым души, обладающие добрыми качествами, приобретают божественную природу, тогда как души, которые управляются только своими страстями, принимают вновь человеческий образ; наконец, души, погруженные во мрак зла, понижаются до степени животных. Таким образом, ряд переселений души идет в нисходящем порядке от богов и святых через ряды высших аскетов, брахманов, нимф, царей и министров к актерам, пьяницам, птицам, плясунам, мошенникам, слонам, лошадям, судрам, варварам, диким зверям, змеям, червям, насекомым и неодушевленным предметам. Хотя отношение между преступлением в одной жизни и наказанием в другой, по большей части, темно, в кодексе искупительного странствования душ можно, однако, усмотреть стремление к соответственности возмездия и намерение наказать грешника его же собственным грехом». [1]).

Верование в переселение душ есть пережиток от той чрезвычайно отдаленной эпохи, когда в представлении людей еще не существовало границы между человеком и животным. Этот пережиток не везде был одинаково прочен. В верованиях древних египтян мы видим на него лишь слабые намеки. Но его отсутствие не мешало египтянам быть убежденными, что на том свете есть судьи, карающие или награждающие людей при их жизни. В Египте, как и везде, это убеждение выработалось не сразу. В первую эпоху существования Египетского государства, повидимому, считалось, что поведение человека при его жизни не имеет никакого влияния на его существование за гробом. И только впоследствии, в Ѳиванскую эпоху, утвердился противоположный взгляд [2]).

Согласно египетским верованиям, душа человека подвергалась после его смерти суду, приговором которого и определялось ее дальнейшее существование. Но замечательно, что эта перспектива божественного суда не устраняла у древних египтян той мысли, что люди различных общественных классов и за гробом будут нести различное существование.

Египет—земледельческая страна, целиком зависящая в

---

[1]) Тэйлор. Цит. соч., стр. 82.—Ср. также: L. de Milloué. Le brahmanisme. Paris, 1905, p. 138.

[2]) Chantepie de la Saussaye, назв. соч., стр. 106—107.

своем существовании от разливов Нила. Чтобы упорядочить эти разливы, уже в самой глубокой древности была создана целая система каналов. Работа на этих каналах являлась натуральной повинностью египетского крестьянина. Но люди высших классов отделывались от нее, поставляя за себя заместителей. Это обстоятельство отразилось и на представлениях египтян о загробном существовании.

Египетский крестьянин был убежден, что его и на том свете заставят рыть и чистить каналы; но он мирился с этим, утешая себя, вероятно, тем соображением, что ему «некуда податься». Людям же высших классов очень не нравилась такая перспектива, и для их успокоения было придумано очень простое средство: в их могилы клали множество кукол («ушебти»), души которых и должны были за них работать на том свете. Но самых предусмотрительных людей не успокаивала и такая предосторожность; они спрашивали себя: «а что будет, если души этих кукол откажутся работать за меня и перейдут к моим врагам?» Чтобы этого не случилось, некоторые из них,—очевидно, самые благоразумные и самые изобретательные,—приказывали делать на куклах такую назидательную надпись: «слушайся только того, кто тебя сделал; не слушайся его врага» [1]).

Если от египтян мы обратимся к древним грекам, то увидим, что и у них представление о загробной жизни лишь постепенно сочеталось с представлением о наказании в будущей жизни за земные грехи. Правда, Одиссей уже встречает в Аиде «Зевесова мудрого сына Миноса», который судил тени умерших:

> Скипетр в деснице держа золотой, там умерших судил он,
> Сидя; они же его приговора, кто сидя, кто стоя,
> Ждали в пространном, с вратами широкими, доме Аида.

Но, описывая дальше пребывание теней в Аиде, Одиссей упоминает о мучениях только таких выдающихся грешников, как Титий, Сизиф, Тантал, погрешившие, главным образом, против богов; остальные же тени усопших, по-своему образу существования, ничем не отличаются друг от друга: «милая матерь» Улиса Антиклея находится в том же самом месте, как и злодейка жена Эрифила:

> Гнусно предавшая мужа, прельстясь золотым ожерельем...

[1]) „La religion égyptienne" par A. Erman. Traduction franç. par Ch. Vidal. Paris, 1907, p. 201—202, 266.

Это совсем не то, что мы видим у Данте, который в своей «Божественной комедии» распределяет муки и блаженство людей в строгой сообразности с их земным поведением. Притом же у греков героического периода тени царей, спустившись в Аид, остаются царями, а тени подданных—подданными. «В Одиссее» Улис говорит Ахиллу:

...живого тебя мы, как бога бессмертного, чтили;
Здесь же, над мертвыми царствуя, столь же велик ты,
как в жизни
Некогда был; не ропщи же на смерть, Ахилл богоравный.

А в эпоху Платона уже было, повидимому, распространено убеждение в том, что посмертное существование людей вполне определяется их поведением на земле. Платон учил, что людей ожидает на том свете награда за добродетель и наказание за грехи. В десятой книге своей «Республики» он заставляет памфилийца Эра, душа которого побывала на том свете, описывать страшные муки грешников, особенно отцеубийц и тиранов.

Интересно, что их мучат ужасные чудовища, кажущиеся огненными. В этих чудовищах не трудно узнать предков христианских дьяволов.

IX.

Я сказал, что религия представляет собой более или менее стройную систему представлений, настроений и действий. После того, что мы узнали теперь о религиях разных племен и народов, нам не трудно будет дать себе отчет в том, как возникают первые два из указанных мною трех элементов: представления и настроения.

Свойственные религии представления имеют анимистический характер и вызываются неумением человека дать себе отчет в явлениях природы. К представлениям, происходящим из этого источника, присоединяются впоследствии те анимистические представления, с помощью которых олицетворяются и объясняются людьми их отношения между собою.

Что касается религиозных настроений, то они коренятся в чувствах и стремлениях людей, вырастающих на почве дан-

ных общественных отношений и изменяются параллельно с изменением этих отношений.

И те и другие,—и представления и настроения,—могут быть объяснены лишь с помощью той теоремы, которая гласит, что не сознание определяет собою бытие, а бытие сознание.

Мне остается теперь сказать несколько слов о действиях, стоящих в связи с религиозными представлениями и настроениями. Мы отчасти уже знаем, как относятся такие действия к представлениям и настроениям этого рода. На известной стадии культурного развития анимистические представления и связанные с ними настроения срастаются с нравственностью в широком смысле этого слова, т.-е. с понятиями людей о своих взаимных обязанностях. Тогда человек начинает смотреть на эти обязанности, как на заповеди, данные богом. Но хотя представление об этих обязанностях срастается с анимистическими представлениями, однако, оно отнюдь не вызывается ими. Нравственность возникает раньше, чем начинается процесс срастания относящихся к ней представлений, с верой в существование богов. Религия не создает нравственности. Она только освящает ее правила, вырастающие на почве данного общественного строя.

Есть другого рода действия. Они вызываются не взаимными отношениями людей, а отношением людей к богам или к богу. Совокупность этих действий и называется собственно *культом.*

Мне нет никакой надобности много толковать в этой статье о культе. Скажу только, что если человек создает бога по своему образу и подобию,—а мы уже знаем, что в известных, указанных мною пределах это совершенно справедливо,—то ясно, что и свои отношения к «высшим силам» он будет воображать по образу и подобию знакомых ему отношений, господствующих в том обществе, к какому он принадлежит. Это также подтверждается, между прочим, и примером тотемизма. Это подтверждается и тем, что в восточных деспотиях главных богов воображали в виде восточных деспотов, а на греческом Олимпе господствовали отношения, очень напоминающие устройство греческого общества героической эпохи.

В своем поклонении богам (в своем, культе), человек совершает те действия, которые кажутся ему нужными для

исполнения своих обязанностей перед богами или богом [1]). Мы уже знаем, что в награду за это он ожидает известных услуг со стороны богов.

Отношения между богом и человеком сначала очень напоминают отношения, основанные на взаимном договоре или, вернее, на кровном родстве. По мере развития общественной власти, отношения эти изменяются в том смысле, что человек все более и более считает себя подчиненным богу. Эта подчиненность достигает высшей своей точки в деспотических государствах. В новейших цивилизованных обществах, рядом со стремлением к ограничению королевской власти, возникает склонность к «натуральной религии» и к деизму, т.-е. к такой системе представлений, в которой власть бога со всех сторон ограничивается *законами природы*. Деизм есть небесный парламентаризм.

---

[1]) Боги сильнее, нежели люди. (Даниель Бринтон говорит: „the god is one who can do more than man", т.-е. бог есть существо, могущее сделать более, нежели может сделать человек. —Religions of Primitive Peoples, New York, London, 1897, стр. 81). Но им очень трудно, а, пожалуй, и совсем невозможно обойтись без помощи людей. Во первых, они нуждаются в пище. Караибы строят особые хижины, в которых запираются ими приносимые богам жертвы. И вот караибы слышат даже, как стучат челюстями боги, поглощая пищу (A. Bros. La religion des peuples non civilisés, p. 135). Многие боги очень любят полакомиться человеческим мясом: известно, что человеческие жертвоприношения весьма нередки между первобытными племенами. Когда ирокезы приносили своему богу человеческую жертву, они обращались к нему с такой молитвой: „Мы приносим тебе эту жертву для того, чтобы ты мог поесть человеческого мяса и чтобы ты за это постарался доставить нам счастье и победу над врагами" (A.Bros. Ibibem, p. 136). Ничего не может быть яснее: do ut des, я даю тебе, чтобы ты дал мне. — Но богам нужна не одна пища. Они любят развлечься пляской: этим объясняется возникновение священных танцев. Когда боги становятся оседлыми, вместе с теми народами, которые им поклоняются, они начинают испытывать нужду в постоянном жилище, и тогда для них строют храмы и т. д. и т. д. Короче сказать: у богов те же нужды, что и у людей, и эти их нужды изменяются по мере того, как их поклонники подвигаются вперед по пути культурного развития. Чем выше поднимается нравственное развитие людей, тем безкорыстнее становятся их боги. Уже у пророка Осии (гл. 6, ст. 6) Иегова говорит: ибо я милости хочу, а не жертвы и боговедения более, нежели всесожжений". Кант считал возможным свести религию ко взгляду на нравственные обязанности, как на божественные заповеди.

Несомненно, однако, и то, что даже там, где человек воображает себя рабом своего бога, в культе всегда отводится более или менее широкое место магии, т.-е. действиям, имеющим целью *вынудить* у богов известные услуги. Мы уже знаем, что объективная точка зрения магии противоположна субъективной точке зрения анимизма. Маг апеллирует к *необходимости* для того, чтобы повлиять на *произвол* богов.

Вот выводы, к которым приводит нас анализ составных элементов религии. Всякая попытка устранить из религии элемент анимизма противоречит природе религии и потому заранее осуждена на неудачу. С устранением из религии анимистического элемента у нас остается лишь нравственность в широком смысле слова, но нравственность не религия; она возникает раньше религии и может существовать без ее санкции.

Соляная кислота есть соединение хлора с водородом. Устраните водород—у вас останется хлор, но уже не будет соляной кислоты. Устраните хлор—вы получите водород, но соляной кислоты у вас опять не будет.

Еще о религии

„Религиозные вопросы имеют ныне общественное значение. О религиозных интересах, как таковых, не может быть больше речи. Только теолог может еще думать, что дело идет о религии, как о таковой."

К Маркс.

1. Необходимая оговорка

В первой статье я сказал, что религия есть более или менее стройная, т.-е. более или менее свободная от противоречий система представлений, настроений и действий. Я сказал, кроме того, что представления, свойственные религии, имеют *анимистический* характер. Это — общее правило, из которого, насколько я знаю, нет исключений. Правда, многие считают буддизм *атеистической* религией. А так как атеистическая религия,—«религия без бога»,— легко может быть принята за религию, чуждую всяких следов анимизма, то мне, пожалуй, укажут на буддизм, как в высшей степени важное исключение из указанного мною общего правила. И я охотно соглашаюсь с тем, что если бы буддизм был свободен от анимистической примеси, указанное мною правило оказалось бы сильно поколебленным. Выражусь сильнее: я сам признал бы его ниспровергнутым. В самом деле, у буддизма больше последователей, чем у какой бы то ни было другой религии. И если бы буддизм мог быть признан *религией без анимизма*, то странно было бы называть анимизм неизбежной составной частью религии.

Но можно ли в самом деле считать буддизм религией, чуждой анимистических представлений? Некоторые весь-

ма авторитетные в этой области писатели утверждают, что—да. Так, например, Рис-Дэвидс пишет: «Исходной точкой буддийского взгляда на все предыдущие представления о жизни было то, что Готама не только оставлял в стороне всю теорию о душе, но считал всякое обсуждение вопросов о душе, которым, главным образом, заняты Веданта и другие философские школы, детским, бесполезным и даже противным единственному идеалу, к которому стоило стремиться, идеалу совершенной жизни на этом свете,—к архатству»[1]). Я не могу спорить с Рис-Дэвидсом; может-быть, Готама в самом деле так относился к вопросу о душе. И возможно, что такое его отношение к душе не оставляло в его миросозерцании места для аминизма. Но, несомненно, то, что уже на очень близком расстоянии от такой точки исхода дело приняло совершенно другой оборот. В подтверждение этого, я с удовольствием сошлюсь на того же Рис-Дэвидса. Вот что читаем мы на стр. 48—49 его только что цитированной мною книги: «О детстве и ранней молодости Готамы ничего не встречается в ранних писаниях. Но и в них нет недостатка в описаниях чудес, сопровождавших его рождение, а также в рассказах о необычайно раннем развитии мальчика. Он не родился так, как рождаются обыкновенные люди: у него не было земного отца; по своему собственному желанию он сошел с небесного своего престола во чрево матери; тотчас же по своем рождении он явил несомненные знамения своего высокого духа и своего будущего величия. Земля и небо слились в одно

[1]) Рис-Дэвидс, Спб. 1899, стр. 21. Интересно сопоставить с этим следующее мнение П. Ольтрамара, автора одного из самых новых сочинений о буддизме: Par sa conception du monde et de la vie le bouddhisme s'est placé aux antipodes du vieil animisme populaire. Celui-ci voit partout des êtres autonomes, et son univers se compose d'une infinité de volontés plus ou moins puissantes; le bouddhisme a poussé jusqu'aux dernières limites son explication phénoméniste et déterministe des choses". (По своему миропониманию и взгляду на жизнь буддизм является антиподом старого народного анимизма. Последний видит всюду автономные существа, и его вселенная составлена из бесконечного количества более или менее могущественных воль; буддизм довел до крайних пределов свое феноменистическое и детерминистское объяснение вещей). (P. Oltramare. La Formule bouddhique des douze causes. Genève. 1909).

при его рождении, дабы воздать ему хвалу, деревья добровольно склонились над его матерью, а ангелы и архангелы присутствовали тут же, принося свою помощь». Что же это такое, если не самый очевидный анимизм?

Рис-Дэвидс продолжает, излагая содержание весьма важного текста, носящего знаменательное заглавие: «Беседа о чудесах и дивах»: «В тексте этом выдается за непреложное, что в момент зачатия каждого, а, следовательно, и исторического Будды, мир озаряется ослепительным светом; что чрево матери делается настолько прозрачным, что мать видит свое дитя ранее его рождения; что беременность продолжается 280 дней; что мать, стоя, рождает дитя; что по своем рождении оно принимается руками небожителей, и, что сверхъестественные ливни доставляют сначала горячую, а затем холодную воду для омовения ребенка; что будущий Будда начинает тотчас же ходить и говорить, при чем мир снова озаряется ярким светом. Существуют и другие подробности, но и только что приведенных достаточно, чтобы, приняв во внимание древность диалогов, убедиться в том, какое короткое время потребно для зарождения такой веры в чудесное»[1]).

Приведенных Рис-Дэвидсом подробностей в самом деле с излишком достаточно для того, чтобы показать нам, как сильна у буддистов вера в чудесное. Ну, а там, где есть чудеса, есть и анимизм. Мы уже знаем, что при рождении Будды ангелы и архангелы играли роль акушеров. А вот что сообщает нам,—опять-таки на основании древних памятников,—Рис-Дэвидс о том, как проводил Будда некоторые свои ночные часы: «По окончании первой части ночи монахи уходили, откланявшись блаженному. Тогда являлись с вопросами различные божества. И, отвечая на их вопросы, блаженный проводил вторую часть ночи»[2]).

Еще раз спрашиваю: это ли не самый очевидный анимизм?

Буддизм отнюдь не чужд анимизма. Он признает существование «бесчисленных богов» и духов. Но в этой религии

[1]) Цит. соч., стр. 50. Шантэпи-де-ла Соссэй тоже утверждает, что, по своим основным воззрениям, буддизм „абсолютно атеистичен". И тот же самый автор признает в то же самое время, что религия эта наполняет небеса бесчисленными богами. Manuel d'histoire des religions, p. 382—383.

[2]) Цит. соч., стр. 358.

отношение людей к богам и духам изображается совсем иначе, чем изображается оно, например, в христианстве. И этим объясняется заблуждение тех, которые считают буддизм атеистической религией. Так, например, почему Шантэпи-де-ла Соссэй говорит об «атеизме» буддистов? Потому что, по учению этих последних, Брама при всем своем величии бессилен перед человеком, достигшим архатства[1]). Но когда знахари («medicine-men») первобытных охотничьих племен прибегают к колдовству, они совершают такие действия, которые, по их мнению, заставят богов выполнить их волю, т.-е., другими словами, сделают людей в некотором смысле сильнее богов. Однако, это не дает нам никакого права называть таких знахарей атеистами. Я готов признать, что в буддизме представление об отношении людей к богам приняло в высшей степени своеобразный вид. Но придать этому сложному представлению в высшей степени своеобразный вид еще не значит устранить одну из двух его составных частей: представление о богах и вообще духах. Если даже допустить, что сам Готама был атеистом и в своем качестве атеиста оставался простым проповедником нравственности, то все-таки необходимо признать, что по его смерти,—а, может-быть, даже и при его жизни,—его последователи внесли в его учение очень обильный анимистический элемент, чем и придали этому учению *религиозный* характер. Рис-Дэвидс, приведя цитированные мною выше сказания о детстве и ранней молодости Будды, прибавляет, что подобные же сказания распространены про всех основателей великих религий и что «они неизбежно возникают на известной ступени человеческого умственного развития»[2]). Это совершенно справедливо. Но, на какой же именно ступени? Как раз на той, которая характезируется возникновением и упрочением *анимизма*. А так как религии возникают именно на этой чрезвычайно широкой ступени, то странно думать, что хотя бы одна из них могла остаться свободной от анимистических представлений; странно говорить об «атеизме» буддистов.

Религии, чуждой анимистических представлений, до сих пор не было, да, как я говорил, и быть не может.

---

[1]) Шантэпи-де-ла Соссэй, цит. соч., стр. 383.

[2]) Цит. соч., стр. 49.

2. Наши современные попытки основания религий, свободных от «сверхъестественного» элемента.

а) Л. Н. Толстой.

Я не намерен входить здесь в разбор учения Л. Н. Толстого. Это неуместно, да и не нужно, так как его учение очень хорошо разобрано в книге Л. Аксельрод: «Tolstoi's Weitanschauung und Entwickelung». Я хочу только коснуться религии Толстого, да и то с той лишь ее стороны, которая имеет отношение к интересующему меня здесь вопросу об анимизме.

Сам Л. Н. Толстой считает свою религию свободной от всякого «сверхъестественного» элемента. Сверхъестественное есть для него синоним бессмысленного и неразумного. Он смеется над людьми, привыкшими считать «сверхъестественное, т.-е. бессмысленное» главным признаком религии. «Утверждать, что сверхъестественность и неразумность составляют основные свойства религии,— говорит он:— все равно, что, наблюдая только гнилые яблоки, утверждать, что дряблая горечь и вредное влияние на желудок есть основное свойство плода яблока»[1]). Что же такое религия, по мнению Л. Н. Толстого?

Ответ: «религия есть определение отношения человека к началу всего и вытекающего из этого положения назначения человека и из этого назначения правил поведения»[2]).

В другом месте того же сочинения Л. Н. Толстой дает следующее определение религии: «*Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека, установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками*»[3]).

На первый взгляд эти, в сущности, совершенно тождественные между собой определения религии кажутся очень странными. Они неизбежно вызывают вопрос: да почему же это называется религией? Определить свое отношение

---

[1]) Л. Н. Толстой—„Что такое религия и в чем сущность ее". Изд. „Свободн. Слова", 1902, стр. 48.

[2]) Цит. соч., стр. 48 - 49.

[3]) Там же, стр. 11. Подчеркнуто у Толстого.

к «началу всего» или (согласно второму определению) к «бесконечной жизни», окружающей человека, еще не значит положить основу религиозного миросозерцания. И точно так же руководиться в своем поведении своим взглядом на «начало всего» (на «бесконечную жизнь») еще не значит быть религиозным. Вот, например, Дидро очень старательно определял «свое отношение к началу всего» и строил на его определении свою этику; но он в тот период своей жизни, когда его взгляд на «начало всего» сделался взглядом убежденного материалиста,— совсем не был религиозен. В чем же тут дело? Мне кажется, что все дело тут в одном слове: «*назначение*». Л. Н. Толстой думает, что, определив свое отношение к «началу всего», человек тем самым определит свое «назначение». Но «назначение» предполагает, во-первых, тот предмет или то существо, которому оно *даётся*,—в интересующем нас случае, человека,—а, во-вторых, то существо или ту силу, которое (или которая) *дает* человеку его «назначение». И это существо или эта сила, очевидно, обладает сознательностью: иначе оно не могло бы давать человеку его «назначение», ставить перед ним определенную задачу. Как же мы должны представлять себе это сознательное существо? На этот вопрос мы тоже находим ясный ответ у Толстого. Ему не нравится нынешнее преподавание религии. По его мнению, не следует внушать детям и подтверждать взрослым «веру в то, что бог послал сына своего, чтобы искупить грехи Адама, и установил свою церковь, которой надо повиноваться»[1]). Он убежден, что несравненно лучше было бы, если бы детям «внушалось и подтверждалось то, что бог есть дух, проявление которого живет в нас и силу которого мы можем увеличить своей жизнью»[2]). Но внушать детям, что бог есть дух, проявление которого живет в нас, значит сообщать им известные *анимистические* представления. Таким образом оказывается, что сознательное существо давшее человеку его назначение, есть *дух*. Что же такое дух? Об этом я достаточно говорил в первой статье. Здесь я могу ограничиться тем замечанием, что если дух есть, как мы знаем, такое существо, волей которого причиняются явления природы, то он стоит *над*

[1]) Цит. соч., стр. 50.

[2]) Там же, та же стр.

природой, т.-е. должен быть признан *сверхъестественным* существом[1]). А это значит, что ошибается Л. Н. Толстой, считая свою религию свободной от веры в «сверхъестественное».

Что же ввело его в ошибку? В его представлении «сверхъестественное» отождествилось с «бесмысленным» и неразумным. А так как его собственная вера в бытие бога, который «есть дух», не только не казалась ему бессмысленной и неразумной, но, напротив, считалась им за проявление самого здравого смысла и самого высшего разума, то он и решил, что в его религии нет места для «сверхъестественного». Он позабыл или не знал, что верить в «сверхъестественное» именно и значит признавать существование духов или духа (что совершенно все равно). В различные исторические эпохи вера в духов (анимизм) принимает до такой степени различный вид, что люди одной из них считают бессмыслицей ту веру в «сверхъестественное», которая считалась проявлением высшего разума в продолжение—другой или даже нескольких других. Но эти недоразумения между людьми, стоявшими на точке зрения анимизма, нимало не устраняли основного характера верования, общего им всем; верование это было верой в существование одной или нескольких «сверхъестественных» сил. И только потому, что всем им свойственна была такая вера, все они имели религию, Религии, чуждой анимистических представлений, до сих пор не было да и быть не может: свойственные религии представления всегда имеют более или менее анимистический характер. Пример религии Л. Н. Толстого может служить новым доказательством этой истины. Л. Н. Толстой—анимист, и его нравствен-

---

1) Der Glaube, dass ein Gott ist oder, was dasselbe, ein Gott die Welt macht und regiert, ist nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Ueberzeugung oder Vorstellung, dass die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgesetzen, sonder von denselben Kräften und Beweggründen beherrscht und bewegt wird, als der Mensch. (Вера в то, что бог существует, или, что то же самое, что бог сотворил мир и управляет им, представляет собой не что иное, как веру, т.-е. в данном случае убеждение или представление, что мир, природа управляются и движутся не естественными силами или законами, а теми же силами и основаниями, что и человек). L. Feuerbachs Werke, IX, S. 334.

ные стремления окрашиваются в религиозный цвет лишь в той мере, в какой они сочетаются с верой в бога, который есть «дух» и который определил назначение человека.

б) А. Луначарский.

Что касается А. Луначарского, то я вынужден буду подробнее остановиться на его религиозном «искании». Это представляется мне необходимым, во-первых, потому, что его «религия» несравненно менее известна, нежели религия Л. Н. Толстого, а, во-вторых,—еще и потому, что он имел, а, может-быть, и теперь имеет, некоторое положительное отношение к русскому марксизму.

К сожалению, разбирая религиозное «искание» А. Луначарского, я должен буду говорить отчасти и о самом себе. Обстоятельства сложились так, что в последнее время многие русские писатели, отвергавшие те или иные положения марксизма, считали нужным направить оружие своей «критики» также и против «моей малости» (eine Wenigkeit, как говорят немцы). Иногда мне приходит в голову та гордая мысль, что я имею некоторое основание гордиться этим. Но все-таки это очень скучно.

А. Луначарский берет меня, можно сказать, в первую голову, переводя на русский язык и критикуя мой ответ на вопрос (анкету) о будущности религии, поставленный «Mercure de France» в 1907 году. Надо отдать ему справедливость: он точно резюмирует содержание моего ответа. «Итак,—говорит он:—по Плеханову, религия, прежде всего, есть определенное, именно *анимистическое* объяснение феноменов. Позднее «духи» были призваны блюсти законы морали, в их воле видели источник законов. Теперь феномены получили другое объяснение, духов в наличности не оказалось, и «в этой гипотезе больше не нуждаются для целей познания», как сказал Лаплас, а потому и мораль должна отказаться от сверхъестественной санкции и искать естественной. Сверхъестественное изгоняется научным реализмом, и для религии нет больше места»[1]). Я в самом деле так думаю. Правда, я не упо-

[1]) А. Луначарский. „Религия и социализм". Часть первая. Спб. 1908, стр. 24.

требляю таких выражений, как «научный реализм»: оно кажется мне слишком мало определенным. Но это здесь не важно. А. Луначарский еще более верен истине тогда, когда прибавляет: «Энгельс стоял на той точке зрения, что и Плеханов»[1]). Хотя на следующих страницах он забывает об этой моей солидарности с Энгельсом и критикует одного меня, но хорошо уже и то, что эта солидарность не отрицается им. Друг А. Луначарского, А. Богданов,—поступает иначе: он всегда старается разъединить меня с Энгельсом и зачислить меня по ведомству «буржуазного материализма» XVIII столетия. Это гораздо хуже. Но как бы там ни было, а факт тот, что А. Луначарский не удовлетворен моим взглядом на религию. Он противопоставляет ему определение, сделанное Э. Вандервельдом. Это определение, по его словам, «глубже Плехановского, менее узко, менее рационалистично»[2]). Однако, дальше Луначарский заявляет, что и у Вандервельда истина смешана с заблуждением; а еще несколькими строками ниже выходит, что, давая свое определение религии, знаменитый бельгийский социалист опирается на «чистейшее кантианство». И это верно. Но напрасно Луначарский замечает: «мы оказываемся, в данном случае, ближе к тов. Плеханову»[3]). Это уже неверно. «Чистейшее кантианство» не помешало Э. Вандервельду дать такое определение религии, которое Луначарский считает более глубоким и менее узким, нежели «Плехановское». Стало-быть, А. Луначарский, в конце-концов, ближе все-таки к Э. Вандервельду, нежели к Плеханову[4]).

Но и это мимоходом. Главное здесь в том, что Луначарский желает иметь религию без бога. «Да,—восклицает он:—запросы «практического разума», т.-е. тоски че-

---

[1]) Там же, та же стр.

[2]) Там же, стр. 28. Мы уже знаем, что „глубже (и проч. Г. П.) Плехановского" значит также и глубже Энгельсовского. Но мы должны понимать и то, что „по нонешнему времени" удобнее критиковать Плеханова, восставая против Маркса или Энгельса. Кому охота попадать в число „критиков Маркса"?

[3]) Там же, стр. 29.

[4]) Считаю не лишним опять напомнить читателю как о том, что в данном случае, „к Плеханову"— значит и к Энгельсу, так и о том, что говорить об Энгельсе нашему автору неудобно, потому что он не хочет попасть в число теоретических „ревизионистов".

ловека по счастью, не могут быть ни объявлены несуществующими или маловажными, ни разрешены наукой, как таковой, но делать отсюда вывод, что они всегда будут удовлетворяться баснями, неопровержимыми лишь потому, что они гнездятся за пределами чувственной природы, значит выдавать человечеству свидетельство о бедности «духа» [1]). А. Луначарский убежден, что «нынешний человек» может иметь религию без бога, и что «доказать, что это возможно, значит доканать бога» [2]). А так как нашему автору очень хочется «доканать бога», то он принимается доказывать, «что это возможно», и с этой целью обращается к Фейербаху. Он думает, «что ни один материалист не нанес религии, *положительной религии* и всякой вере в бога, в потусторонний мир, в сверхчувственное такого вдребезги бьющего удара, как Людвиг Фейербах [3]). После Фейербаха философски религия бога убита» [4]). Ниже мы еще проверим, на примере самого А. Луначарского, точно ли убита «религия бога». А теперь посмотрим, что, собственно (помимо «убийства бога»), понравилось А. Луначарскому у Л. Фейербаха.

«Самое определение религии у Фейербаха нигде не формулировано вполне удовлетворительно,— говорит он:— но читатель сразу почувствует огромную разницу между Фейербахом и соц.-демократами-рационалистами и просветителями, когда прочтет такие строки: «религия есть торжественное откровение скрытых в человеке сокровищ, признание его внутренних помыслов, открытое исповедание тайн его любви». Тут Фейербах схватил религию за сердце, а не за одежду, как тов. Плеханов» [5]).

Приведя затем еще одну цитату, в которой выражается та мысль Фейербаха, что во всех религиях человек поклоняется своей собственной сущности, А. Луначарский считает возможным решительно противопоставить философскую

---

[1]) Там же, стр. 28—29.

[2]) Там же, стр. 29.

[3]) Отсюда видно, что А. Луначарский, следуя, вероятно, за Ф. А. Ланге, не считает Фейербаха материалистом. Я уже не раз доказывал, что это — большая ошибка. (См., между прочим, 1-ую стр. моей брошюры „Основные вопросы марксизма").

[4]) Там же, стр. 31.

[5]) Там же, стр. 32.

глубину Фейрбаха «хотя бы ученой поверхностности Тэйлора, у которого позаимствовал свое определение тов. Плеханов»[1]).

Но у кого бы ни заимствовал свое определение религии «тов. Плеханов», мы уже знаем, что в интересующем нас вопросе «товарищ» этот стоял, по признанию самого А. Луначарского, на точке зрения Энгельса. Стало быть, противопоставление Фейербаха, с его «философской глубиной», Тэйлору, с его «ученой поверхностностью», попадает,—разумеется, *если* попадает,—не только в «тов. Плеханова», но также и в «тов. Энгельса». Не думайте, читатель, что, постоянно напоминая вам об этом, я хочу спрятаться от моего страшного критика за спину одного из основателей научного социализма. Совсем нет! Дело тут вовсе не в том страхе, который я испытываю,—разумеется, *если* испытываю,—перед А. Луначарским, а в том, что говорит этот последний. Говорит же он вот что:

«Я думаю, что с точки зрения религиозно-философской Маркс блистательно продолжил это дело возвышения *антропологии до степени теологии*, т.-е. окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией»[2]).

Эта мысль А. Луначарского высказана по поводу слов Фейербаха: «Я низвожу теологию до антропологии и, тем самым,—*возвышаю антропологию до степени теологии*». Посмотрите же, что у нас выходит. Маркс, блистательно, продолжая дело, начатое Фейербахом, «окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией». Но известно, что Энгельс был постоянным единомышленником и неизменным сотрудником Маркса. Он никогда не расходился с ним во взгляде на религию. Значит, Энгельсу принадлежит, по крайней мере, часть заслуги, признаваемой А. Луначарским за Марксом; значит, Энгельс тоже далеко не чужд был понимания философской глубины Фейербахова взгляда на «сердце» религии. А с другой стороны—«Энгельс стоял на той же точке зрения, что и Плеханов». Плеханов же в своем взгляде на религию обнаруживает узость, излишний рационализм, недостаток глубокомыслия и приближается к Тэйлору, который, если ве-

[1]) Там же, та же стр.

[2]) Там же, стр. 31.

рить А. Луначарскому, дает определение религии «ходячее среди буржуазных и социал-демократических свободомыслящих публицистов» [1]). Где же здесь правда, и в чем она заключается?

Давайте, читатель, искать правды своими собственными силами: на А. Луначарского плоха надежда.

Маркс, который «окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией», говорит в статье о Прудоне, написанной тотчас же после смерти этого последнего: «Его нападки на религию, церковь и т. д. были, однако, большой заслугой в то время, когда французские социалисты находили уместным видеть в религиозности признак своего превосходства над буржуазным вольтэрьянством XVIII и немецким безбожием XIX века. Если Петр Великий варварством побил русское варварство, то и Прудон сделал недурно, борясь с помощью фразы против французского фразерства» [2]).

Уже эти слова Маркса дают основание думать, что он считал фразерством всякие толки о превращении «человеческого самосознания в человеческую религию». И это в самом деле было так. И это не могло быть иначе. Отношение Маркса к религии было совершенно отрицательное. В этом легко убедится тот, кто потрудится прочесть известную статью его «Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie» [3]).

Когда он писал эту статью, он стоял еще на точке зрения Фейербаха и целиком принимал, *в ее основе*, Фейербахову критику религии. Но, вопреки самому Фейербаху, он делал из нее «*иррелигиозные*» выводы. Он говорил: «Основа иррелигиозной критики есть та, что человек делает религию, а не религия человека. Кроме того, (und zwar), религия есть самосознание и самочувствие такого человека, который или еще не приобрел или уже опять потерял самого себя (der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat). Но человек вовсе не есть абстрактное существо, парящее вне мира. Человек, это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество со-

---

[1]) Там же стр. 32.

[2]) Статья эта напечатана в приложении к „Нищете философии", переведенной под моей редакцией В. И. Засулич.

[3]) „К критике Гегелевской философии права"; есть русский перевод.

здают религию, это извращенное миросознание, потому что они сами составляют извращенный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его нравственная санкция, всеобщая основа его утешения и оправдания. Она есть фантастическое осуществление человеческой сущности, потому что человеческая сущность не имеет никакого действительного осуществления. Поэтому борьба против религии, есть непосредственно борьба против того мира, духовным ароматом которого является религия... Религия есть не более, как мнимое солнце, которое лишь до тех пор вращается вокруг человека, пока он не научился вращаться вокруг самого себя»[1]).

Судите сами после этого, как изумительно хорошо понял Маркса А. Луначарский, объявляющий его учение «пятой великой религией, формулированной иудейством»[2]), и принимающий на себя роль нового пророка этой «пятой религии», Луначарский как-будто даже совсем не подозревает, что говорит нечто прямо обратное тому, что говорил Маркс. По Марксу, религия есть извращенное миросознание, порождаемое извращенными общественными отношениями. Стало-быть, — умозаключает А. Луначарский:—мы должны постараться извратить человеческое миросознание даже в том случае, если общественные отношения перестанут быть извращенными. По Марксу, религия, есть самосознание и самочувствие такого человека, который или еще не приобрел или уже опять потерял самого себя. Стало-быть,—умозаключает наш красноречивый и чувствительный автор:—религия непременно должна существовать даже и тогда, когда человек «приобретет» самого себя. По Марксу, религия есть вымышленное солнце, вращающееся вокруг человека лишь потому, что он еще не научился вращаться вокруг самого себя. Стало-быть,—выводит наш новый пророк «пятой религии»:—вымышленное солнце должно существовать даже тогда, когда человек научится вращаться вокруг самого себя. Поразительные выводы! Железная логика!

А Энгельс?

---

[1]) Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850. Erster Band. Stuttgart, 1902. S. 384—385.

[2]) А. Луначарский. Цит. соч., стр. 145.

Возражая Карлейлю, стремившемуся совершить над человеческим самосознанием почти ту же самую операцию, которую теперь хотелось бы совершить над ним А. Луначарскому, Энгельс писал: «Религия есть, по своему существу, опустошение человека и природы, лишение их всякого содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем снова дает кое-что человеку и природе от своего избытка» [1]). Правда, А. Луначарский, как мы уже видели, стремится создать «религию без бога». Может быть, Энгельс и помирился бы с такой религией? Нет, и к такой религии Энгельс относился совершенно отрицательно. Он находил, что теперь уже исчерпана всякая возможность религии («alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft»), и что теперь следует вернуть человеку то содержание, которое было перенесено на бога, но вернуть его не как божественное, а как чисто-человеческое. «И все это возвращение,—писал он,—сводится к пробуждению человеческого самосознания» [2]). Тут надо заметить еще вот что. В этом своем взгляде Энгельс был гораздо более верен тому учению о религии, которое составляет действительную заслугу Фейербаха. В самом деле, согласно этому учению, религия есть фантастическое отражение человеческой сущности. Поэтому, когда человеческое самосознание достигнет той ступени развития, на которой фантастический туман рассеется при свете разума, тогда всякая возможность религии, по необходимости, окажется исчерпанной. Сам Фейербах не сделал этого вывода; он считал возможным и нужным проповедывать религию сердца, любви [3]). Но, вопреки тому, что говорит Луначарский, в этом приходится видеть не заслугу Фейербаха, не глубину его, а его слабость, уступку, сделанную им идеализму. Так это и понимал Энгельс, оставаясь и тут, конечно, в полном согласии с Марксом. Он, как нельзя более определенно, высказался на этот счет в своей брошюре о Фейербахе.

«Действительный идеализм Фейербаха,—читаем мы там:—выступает наружу тотчас, как мы подходим к его этике и

---

[1]) Gesammelte Schriften, I, S. 483.

[2]) Там же, стр. 484—485.

[3]) Хотя ему же принадлежит великолепное выражение: „Религия есть сон человеческого духа".

философии религии. Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет пополнить ее. Сама философия должна быть поглощена религией... Идеализм Фейербаха состоит здесь в том, что он половую любовь, дружбу, сострадание, самоотвержение и все основанные на взаимной склонности отношения людей не решается оставить в том виде, какой они имеют сами по себе, помимо связи их с какой-нибудь особой религиозной системой, унаследованной от прошлого. Он утверждает, что полное свое значение эти отношения получают только тогда, когда их освятят словом: религия. Для него главное дело не в том, чтобы существовали такие чисто-человеческие отношения, а в том, чтобы на них смотрели, как на новую, истинную религию. Он соглашается признать их полными только в том случае, если к ним будет приложена печать религии [1]). Далее, указав на то, что существительное: религия происходит от слова religare, вследствие чего некоторые думают, что всякая взаимная связь людей есть религия [2]), Энгельс говорит: «Подобные этимологические фокусы представляют собою последнюю лазейку идеалистической философии». Эти слова не следовало бы забывать Луначарскому, который, хотя и очень враждебен материалистической философии, но все-таки выдает себя за сторонника исторического материализма.

В том же месте мы находим у Энгельса насмешливый отзыв о попытке Фейербаха построить религию без бога—попытке, которая привела в такой восторг А. Луначарского: «Стараясь построить истинную религию на основе материалистического понимания природы, Фейербах уподоблялся человеку, который решил бы, что новейшая химия есть истинная алхимия. Если возможна религия без бога, то возможна и алхимия без философского камня» [3]).

Это вполне справедливо. Однако, следует помнить, что сочиненная Луначарским религия не долго остается «без бога». Уже на стр. 104 его книги мы узнаем, что недаром Штраус аллегорически признал чудотворную силу. «Ибо,—вещает наш возвышенный автор:—на глазах совершаются

---

[1]) Ф. Энгельс.—Людвиг Фейербах. Спб., 1900, стр. 15.

[2]) Г. Луначарский так и говорит: „Религия — связь". Цит. соч., стр. 39.

[3]) Ф. Энгельс.—Л. Фейербах, стр. 52.

чудеса победы разума и воли над природой, исцеляются больные, движутся горы, переплываются легко бурные океаны, мысль летит на крыльях электричества с одного полушария на другое, и, видя успехи Гения, не говорим ли: кто сей, что и бурные моря покоряются ему? Не чуем ли, как крепнет родившийся между волом и ослом бог»[1]).

Эта красноречивая тирада, которая, наверное, вызвала бы громкие рукоплескания на недавнем съезде миссионеров, очень хорошо подтверждает ту мою мысль, что религия невозможна без анимистических представлений. Когда человек, захотевший придумать религию без бога, «чует, как крепнет родившийся между волом и ослом бог», то это показывает, что я прав: религии без бога нет; где есть религия, там должен быть и бог. И не только бог, а, пожалуй, даже и богиня, ибо не добро быть и богу одну. Вот что пишет Луначарский на стр. 147 своей божественной книги, обращаясь к природе: «Коварная, бездушная, могучая, блистательно-красивая, упоительно-богатая природа, ты будешь сама покорной рабой, в тебе найдет человек свое бездонное счастье и самые взрывы бунта твоего и глубина твоего рокового бездушия, твое вероломство неразумного существа, прелестная великая богиня, опасности любви вдвоем с тобой,—будут восхищать мужское сердце человека»!

Религия невозможна без анимистических представлений. Вот почему Луначарский, проповедник «религии без бога», говорит таким языком, который уместен только там, где есть, по крайней мере, один бог и, по крайней мере, одна богиня. Это вполне естественно. Но именно оттого, что это вполне естественно, мы не должны удивляться тому, что наш автор все более и более расходится с основателями научного социализма и все более и более сходится... с апостолом Павлом. По его словам, этот последний «гениально подходит к сущности религии», когда говорит: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов божиих. Потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только *она*, но

[1]) А. Луначарский. Цит. соч., стр. 104.

мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Римл. 8. 18—24) [1]).

В другом месте, к которому я еще вернусь, Луначарский пишет: «Мы, вместе с апостолом Павлом, можем сказать: «мы спасены в надежде» [2]). Я очень рад за Луначарского, если это в самом деле так. Но обратил ли он внимание на то, что у него получается следующая, несколько неожиданная комбинация: Энгельс стоит «на той же точке зрения, что и Плеханов», между тем, как ап. Павел «спасается в надежде» вместе с ним, А. Луначарским? Лично я ничего не имею против этой комбинации; но удобна ли она для нашего автора, выдавшего и выдающего себя за последователя Маркса и Энгельса? Я сильно сомневаюсь в этом.

Указав на то, как «гениально подходит к сущности религии» ап. Павел, г. Луначарский дает свое собственное определение религии. Вот оно: «*религия есть такое мышление о мире и такое мирочувствование, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы*» [3]). Он не считает этого определения окончательным. «Это общее определение религии,—читаем мы у него.—Оно не охватывает всех существенных ее сторон». Но он надеется, что дальнейшие свойства религии могут быть выведены из этого определения [4]). Не обманывает ли его надежда?

Религия есть известного рода «мышление о мире» и известного рода «мирочувствование». Хорошо. В чем же заключается отличительная черта мышления, свойственного религии? У Луначарского выходит, что она изменяется вместе с ходом умственного развития человечества: «Мифологическое творчество сменилось метафизикой и, наконец, точной наукой, вера в магизм рухнула и заменилась верой в труд. На месте анимизма стоит теперь научный энергетизм, на месте магизма—современная техника» [5]). Допустим на минуту, что энергетизм есть именно то миросозерцание, которое должно теперь занять место «магизма» и анимизма. Но

---

[1]) Цит. соч., стр. 40.
[2]) Там же, стр. 49.
[3]) Там же, стр. 40. Курсив Луначарского.
[4]) Там же, та же стр.
[5]) Там же, стр. 40—41.

я спрашиваю, в чем же скажется влияние религии на мышление людей, держащихся «энергетического» образа мыслей? Если бы эти люди могли *обоготворить* энергию, то вопрос решился бы очень просто: обоготворение предполагает религиозное отношение к своему предмету. Но обоготворить—значит олицетворить, олицетворить же—в данном случае значит склониться к анимизму, на месте которого стоит теперь, по словам А. Луначарского, научный энергетизм. Где же выход? Его не видно со стороны «мышления». Луначарский сам более или менее смутно сознает это. Сейчас же после указания на то, что анимизм заменен теперь научным энергетизмом, а магизм современной техникой, он прибавляет: «Но изменило ли это что-нибудь в религиозной сущности души человеческой? Разве человек добился счастья? Разве в душе его не живет больше желаний? Разве его мечты об истинном счастье стали бледнее, его идеалы тусклее и ближе? Если бы это было так, то Гартман был бы прав. Это значило бы, что человечество стало «положительным», т.-е. коммерчески расчетливым, удобоудовлетворимым, ползучим, дряхлым»[1]).

Человечество, в лице передового класса современного общества, не стало ни удобоудовлетворимым, ни ползучим, ни дряхлым. Оно еще не добилось счастья, в нем живет много желаний, его мечты о счастье ярки, его идеалы светлы. Это все так. И это все относится, если хотите, к «мирочувствованию». Но я опять спрашиваю: при чем же тут религия? А. Луначарский сам видит, что она тут ни при чем. Поэтому он считает нужным дать дальнейшие пояснения.

«Тоска жива в человеке, и кто не умеет мыслить мир религиозно,—говорит он:—тот осужден на пессимизм, если только он не простой филистер, готовый вместе с чеховским учителем повторять: «Я доволен, я доволен». Если тоска первобытного человека есть жажда жизни продолжаться, защитить себя от нападений среды, то новая тоска есть жажда *господствовать над природой*. Вот великая перемена, совершавшаяся в религиозном чувствовании человека»[2]).

---

[1]) Там же, стр. 41.

[2]) Там же, та же стр.

Итак, тоска жива в человеке, и религия нужна именно для того, чтобы избавиться от тоски, ибо «кто не умеет мыслить мир религиозно, тот осужден на пессимизм, если только он не простой филистер». Против этого трудно возразить что-нибудь: это дело личного «мироощущения». Есть люди, которых тоска, в них живущая, заставляет пить, что называется, горькую. Есть люди, которых та же тоска,—вернее сказать, иная разновидность тоски,—заставляет искать утешения в одной из *старых религий*. Наконец, есть люди, которых еще иная разновидность тоски заставляет мечтать о той или другой *новой религии*. Это все мне очень хорошо известно. Но, рискуя навлечь на себя упрек в «простом филистерстве», я признаюсь, что решительно неспособен понять, почему «жажда *господствовать над природой*» непременно должна принимать вид тоски и притом тоски, предрасполагающей к религии. Я верю в искренность А. Луначарского, и вследствие этого нимало не сомневаюсь в том, что у него названная «жажда» обратилась в «тоску». Я предполагаю, кроме того, что у нашего пророка «пятой религии» есть известное число последователей, тоже превращающих «жажду» в «тоску», а «тоску» в религию. Много тоскующих,—а еще больше нагоняющих тоску,—людей в современной России. И на это есть своя общественная причина. Но здесь я смотрю на это явление пока только с точки зрения логики и хочу знать, какие именно логические основания позволяют А. Луначарскому с ловкостью почти военного человека выводить *указанную* «тоску» из *указанной* «жажды». Ответ на это заключается в словах: «*контраст между законами жизни и законами природы*», заключающихся в приведенном мною выше и сделанном Луначарским определении религии. Что же это за контраст?

А. Луначарский, держащийся, как известно, «философской» теории Маха и Авенариуса, совсем неожиданно признает себя, однако, материалистом в известном смысле этого слова. Он говорит: «Мы не идеалисты, мы—материалисты в том смысле, что не находим ничего общего между законами физического мира и нашими истинами и идеалами, нашим миром моральным»[1]). Теоретически это неверно «в том смысле», что ни один серьезный материалист

[1]) Цит. соч., стр. 46.

никогда не задавался вопросом, есть ли что-нибудь *общее* между законами физического мира и нашими истинами и идеалами[1]). Задаваться таким вопросом значило бы стремиться соизмерить несоизмеримое. Но факт тот, что, по учению всех серьезных материалистов, человек может познать истину путем изучения законов природы (в самом широком смысле этого слова) и осуществить свои идеалы, опираясь на эти законы. А. Луначарский совсем незнаком с материалистической литературой. Это видно из того вздора, который он наговорил о материализме Дидро и Гольбаха в статье «Атеизм», напечатанной в сборнике «Очерки по философии марксизма»[2]). И только вследствие полного своего незнакомства с материализмом наш пророк «пятой религии» мог признать себя материалистом в указанном им смысле. Но этим неудачным переходом на почву материализма он лишь хотел подкрепить то положение, что не существует «моральных сил, якобы правящих миром»[3]). Это положение верно, несмотря на свое ребячески-наивное обоснование: сил, о которых говорит А. Луначарский, действительно, нет. Жаль только, что под его пером даже это положение, справедливое само по себе, сразу получает

---

[1]) И, вообще, этим вопросом занимались очень редко. Что общего между тем законом природы, который гласит, что сила света обратно пропорциональна квадратам расстояний, и социально-политическим идеалом А. Луначарского? Вряд ли найдется много мыслителей, которые взялись бы решать этот вопрос. Был один, который, наверно, решил бы его с большой легкостью, но он уже умер. Я имею в виду покойного д-ра А.М.Коробова, одного из религиозных „искателей" конца 70-х и начала 80-х гг. Д-р Коробов издал сочинение под названием: „Аллазбука или Тетраграмматон". Он разрешал там, между прочим, глубокий вопрос о том, сколько содержится атомов в божественной справедливости. И, если память меня не обманывает, по вычислениям и геометрическим построениям Коробова, выходило, что божественная справедливость заключает в себе 280 тысяч атомов. Я думаю, что А. Луначарский легко столковался бы с д-ром Коробовым, хотя и может показаться, что они смотрят на предмет с противоположных точек зрения.

[2]) Судя по содержанию этого сборника, я думаю, что в название его закралась важная опечатка. Очевидно, следует читать: „Очерки по философии *махизма*". Но не мое дело исправлять опечатки тех изданий, на которые мне приходится ссылаться. Я не корректор.

[3]) „Религия и социализм", стр. 46.

весьма своеобразный привкус. Ссылаясь на «великолепную» книгу Гарольда Геффдинга о религии, А. Луначарский пишет, стремясь настроить нас на религиозный лад:

«Наука приводит нас к закону вечности энергии, но энергия эта, оставаясь количественно равна себе самой, может разнствовать в смысле ценности для человека. Смерть человека, например, скажем, Лассаля и Маркса, Рафаэля, Георга Бюхнера, ничего не изменяет в энергетических уравнениях, но она констатируется, как горе, как утрата в мире чувства, в мире ценностей. Прогресс есть прежде всего рост количества и высоты культурных ценностей. Является ли прогресс имманентным законом природы? Отвечая «да!»— мы являемся чистыми метафизиками, ибо утверждаем то, чего не гарантирует нам наука»[1]).

Этими соображениями приотворяется дверь религии, рассматриваемой,—согласно определению Геффдинга,—как забота о судьбах ценностей. Но для того, чтобы понимаемая таким образом религия могла дать нам какое-нибудь утешение в горестях, подобных тем, на которые указывает г. Луначарский, мы должны признать существование «моральных сил», стоящих выше природы, законы которых выражаются в наших энергетических уравнениях: иначе наша забота о «судьбе ценностей» не приведет, в смысле религии, ровно ни к чему. Но, ведь Луначарский не признает «моральных сил, якобы правящих миром». Поэтому ему не остается ничего другого, как впасть в противоречие с самим собою. Он и делает это с поразительным успехом.

Если в своей книге Луначарский объявляет, как мы только что видели, чистым метафизиком человека, отвечающего «да!» на вопрос: является ли прогресс имманентным законом природы, то в указанной выше статье: «Атеизм»,— он категорически заявляет:

«*Материальная эволюция и прогресс духовности совпадают*. Вот великая истина, которую открыл и почувствовал в философии пролетариат»[2]).

Та же истина, хотя и не столь «красочно», повторяется, впрочем, А. Луначарским и в его книге, вообще, сильно хромающей по части логики. Поэтому, ошибся бы читатель,

---

[1]) Цит. соч., стр. 46—47.

[2]) „Очерки по философии марксизма", Спб. 1908, стр. 148. Курсив А. Луначарского.

если бы подумал, что указанное мною противоречие существует только между тем, что говорит А. Луначарский в своей книге, и тем, что говорит он же в своей статье. Нет, его книга тоже противоречит сама себе. Вот пример.

Заметив, что наука никогда не дает уверенности, а всегда одну вероятность, хотя часто практически равную уверенности, А. Луначарский еще более подкрепляет это свое замечание следующим соображением: «То, что относится к науке вообще, в еще несравненно большей мере относится к сложным научным прогнозам: о судьбе мира, земли, человечества»[1]). Но едва мы проникаемся важностью этого соображения и едва мы говорим себе: стало-быть у нас «в еще несравненно большей мере» не может быть уверенности, например, насчет будущего торжества социализма, как А. Луначарский спешит нас сильно обнадежить: «Социализм, как будущее,—говорит он:—благодаря марксову анализу тенденций капиталистического общества, обладает вероятностью, граничащей с достоверностью»[2]). Мы опять верим нашему пророку и, вздохнув с облегчением, говорим себе: «В таком случае нам нечего бояться за судьбу той «ценности», которую мы называем социализмом, и нам нет нужды аппеллировать к религии; за социализм ручается наука». Но если бы мы окончательно успокоились на этом выводе, то ведь нам не нужно было бы и пророка. Поэтому пророк опять стращает нас. Он говорит, что «наука скорее против нас в более общем вопросе о том, победят ли жизнь, органическая материя, разум—в их самоутверждении перед лицом бессмысленной материи, природы (как будто органическая материя не есть часть природы! Г. П.), подобно Хроносу, готовой истребить детей своих»[3]). Мы опять трепещем и кричим: давайте нам, Луначарский, религию, которая есть забота о судьбе наших «ценностей!» Но, давая нам ее, потрудитесь объяснить, в чем же именно проявится эта ее забота. Само собою разумеется, что наш пророк и тут за словом в карман не лезет. Он произносит красноречивую тираду, которую я считаю себя обязанным воспроизвести для назидания неверующим почти во всей ее полноте.

---

[1]) „Религия и социализм", стр. 47.
[2]) Цит. соч., стр. 48.
[3]) Там же, та же стр.

«Нет пределов для познания и основанной на нем техники. Подумайте о психической жизни моллюска—нашего предка, и о беспроволочном телеграфе! Между тем психическая жизнь потомка, не столь далекого, быть может, при беге прогресса, так же чудовищно превзойдет нашу, как сила мозга Фарадея, Маркони превосходит силу нервной клетки протозоя. (Вот они, предсказанные Ницше сверхчеловеки! Г. П.). Нет предела для силы мысли, т.-е. для целесообразной самоорганизации общественной нервно-мозговой системы, а с нею вместе и для прогресса техники. Мы можем сказать лишь, что предстоит борьба. Эта борьба начнется с новым небывалым размахом именно после победы общественных принципов социализма. Социализм—это организованная борьба человечества с природой для полного ее подчинения разуму: в надежде на победу, в стремлении, напряжении сил—новая религия. Мы вместе с ап. Павлом можем сказать: «мы спасены в надежде». Новая религия не может вести к пассивности, к которой, в сущности, ведет всякая религия, дающая безусловную гарантию в торжестве добра,—новая религия вся уходит в действие. «Человек рожден не для созерцаний,—говорит Аристотель,—а для действия», и начало умиленного созерцания изгоняется теперь из религии и заменяется началом неустанной активности. Новая религия, религия человечества, религия труда, не дает гарантий. Но я полагаю, что и без бога и без гарантий—маски того же бога—она остается *религией*»[1]).

Итак, нет предела для прогресса техники. Поэтому «мы можем сказать лишь, что предстоит борьба». Это безусловно справедливо. Но *так как* мы можем сказать «*лишь*», что предстоит борьба, *то* мы говорим, что должна быть и будет новая религия. Логично! Далее. Религия есть забота о судьбе «ценностей». Эта забота имеет смысл только в том случае, если она дает нам какие-нибудь гарантии. Отсюда мы с Луначарским умозаключаем, что нам нужна такая религия, которая не дает никаких гарантий, т.-е. лишена всякого смысла. Это опять как нельзя более логично!

Но это еще не все. Вы думаете, что религия А. Луначарского в самом деле остается без бога? Вы ошибаетесь. Я уже указывал, что эта религия имеет неудержимое стремление породить, по крайней мере, одного бога («между

[1]) Там же, стр. 48—49.

ослом и волом»), и, по крайней мере, одну богиню. Если вы отнеслись с некоторым сомнением к моим словам, то, в наказание, потрудитесь послушать самого пророка.

«Но так ли уж у нас и нет бога?—размышляет Луначарский.—Ведь представление о боге имеет в себе нечто вечно прекрасное? Ведь, в этом образе, (когда эта идея выражена в образе) все человеческое поднято до высшей потенции, отсюда красота его»... [1]). Затем после длинного и неостроумного пререкания с Дицгеном, любящий красоту пророк повторяет: «И остаюсь я без бога, потому что его нет ни в мире, ни вне мира». Тут опять кажется, будто пророк окончательно, хотя и не без сожаления, решил придумать обещанную им нам «религию без бога». Но это опять только кажется. Луначарский опять впадает в раздумье. «И, однако»,—замечает он—и замечает таким тоном, который ясно дает понять нам, что его религия будет, вопреки его ясному обещанию, с богом. Вспомнив и мимоходом обругав «прескверное учение» Сореля о всеобщей стачке, как о социальном мифе, пророк продолжает:

«Но теория социального мифа как нельзя применимее в области нового религиозного сознания (пролетарского, а не аристобердяевского). Бог, как Всезнание, Всеблаженство, Всемогущество, Всеобъемлющая, Вечная жизнь—есть, действительно все человеческое в высшей потенции. Тогда так и скажем: бог есть человечество в высшей потенции. Но человечества в высшей потенции не существует? Святая истина. Но оно существует в реальности и таит в себе свои потенции. Будем же обожать потенции человечества, наши потенции и представлять их в венце славы для того, чтобы крепче любить их» [2]).

Придумав, наконец, бога, пророк, comme de raison, впадает в молитвенное настроение и тут же, séance tenante, сочиняет молитву: «Да приидет царствие божие»,—взывает он. Regnum gloriae, апофеоз человека, победа разумного существа над прекрасной в своем неразумии сестрой его—природой.—«Да будет воля Его», Его хозяйская воля от предела до предела, т.-е., без предела.—«Да святится имя Его». На троне миров воссядет Некто, ликом подобный человеку, и благоустроенный мир устами живых и мертвых сти-

[1]) „Очерки по философии марксизма", стр. 157.
[2]) Там же, стр. 159.

хий, голосом красоты своей воскликнет: «Свят, свят, свят, полны небо и земля славы Твоея» [1]).

Помолившись, Луначарский чувствует себя прекрасно. «И человек-бог оглянется и улыбнется,—пророчествует он:—ибо вот все добро зело». [2]). Может быть, оно и в самом деле так будет. И это очень отрадно. Плохо вот только то, что в рассуждениях нашего пророка далеко не все «добро зело»: они хромают, как мы видели, на все ноги. Придуманная Луначарским религия имеет только одну, правда, очень большую «ценность»: она может привести серьезного читателя в очень веселое настроение духа. И чем серьезнее будет читатель, тем большую веселость ощутит он, прочитав книгу и статью нашего пророка.

Тем не менее, обоснованная (гм!) в этих комичных сочинениях новая религия должна привлечь к себе внимание, как показатель общественного настроения. Маркс не даром сказал, что религиозные вопросы имеют ныне общественное значение и, что только теолог может думать, будто дело идет теперь о религии, как о таковой. Сочиняя свою религию, Луначарский просто-напросто подделывался к господствующему у нас теперь общественному настроению. В настоящее время по многим причинам общественного характера у нас есть большой спрос на «религию» [3]). А там, где есть спрос, является и предложение. Луначарский, вообще, очень внимательно следит за спросом. Когда был спрос на синдикализм, он поспешил прогуляться в нашей литературе под ручку с известным итальянским синдикалистом Ар. Лабриолой, которого он при сей верной оказии выдал за марксиста. Когда явился спрос на религию, он выступил в роли пророка «пятой религии». Если бы у читающей публики обнаружилось отрицательное отношение к религии, то он очень кстати вспомнил бы, что его религия была по первоначальному плану религией без бога, и весьма своевременно догадался бы о том, что религия без бога на самом деле—вовсе не религия, а простая игра слов. Истинно, истинно, говорю вам: А. Луначарский по-

---

[1]) Там же, та же стр.

[2]) Там же, та же стр.

[3]) Примечание к настоящему изданию. Тут повторяется, но в значительно усиленной степени то, что мы пережили в эпоху реакции восьмидесятых годов.

добен кокетливой женщине—он хочет нравиться во что бы то ни стало. Такие люди, к сожалению, всегда существовали. Но почему он расчитывает понравиться именно в роли пророка «пятой религии»? Какова та общественная причина, которая сулит ему некоторый успех в этой роли? Короче: почему у нас есть теперь спрос на религию?

Я отвечаю словами Луначарского: «тоска жива в человеке». Т.-е., я хочу сказать: в *современном* русском человеке. «Жива» и очень сильна. Объясняется это крупными событиями, пережитыми Россией в течение последних лет. Под влиянием этих событий у многих и многих «интеллигентов» исчезла вера в близкое торжество более или менее передового общественного идеала. А это уже известное дело: когда у людей пропадает вера в торжество общественного идеала, тогда у них выступают на первый план «заботы» о своей собственной драгоценной личности. К числу таких «забот» относится «забота» о том, что станет с этой личностью после того, как умрет ее «земная оболочка». На этот вопрос наука с ее, как выражается Луначарский, энергетическими уравнениями дает довольно неутешительный ответ: она грозит личным небытием. Поэтому хорошие господа, заботящиеся о своей драгоценной личности, не то, что покидают точку зрения науки,—это теперь не принято у хороших господ,—а заводят двойную бухгалтерию. Они говорят: «иное дело—знание, а иное дело—вера; иное дело—наука, а иное дело—религия. Наука не ручается мне за мое личное бессмертие, а религия гарантирует мне его. Да здравствует религия!» Так рассуждает, например, г. Мережковский, религиозное искание которого мне придется рассмотреть в следующей статье. «Религия» г. Мережковского насквозь пропитана самым непримиримым индивидуализмом. К чести Луначарского надо сказать, что он свободен от крайностей этого индивидуализма. Правда, он, сам того не замечая, очень нередко говорит в его тоне. Для примера укажу на то, выдвинутое им,—теоретически крайне странное,—соображение, что мы «не находим ничего общего между законами физического мира и нашими истинами и идеалами». Нелепое с теоретической стороны, соображение это имеет смысл лишь в той мере, в какой оно служит выражением раздвоенности, всегда свойственной человеку, утратившему веру в общественный идеал и целиком ушедшему в заботу о своей собственной дра-

гоценной персоне. Но, говоря таким тоном, А. Луначарский делает уступку господствующему настроению. Без этой уступки он не мог бы и приспособиться к нему. А сделав ее, он немедленно дает читателю понять, что он, Луначарский, в качестве «истинного социалиста», глубоко проник в сущность отношений отдельного лица и вида, для него реальность — вид, человечество, а отдельное лицо — лишь частное выражение этой сущности [1]). На этой мысли основана его «религия» и его проповедь любви. «Индивид кончает смертью»,—говорит он.—Но именно этому факту отвечает другое выработанное в борьбе приспособление: размножение, связанное с любовью. Это выводит живой организм за пределы узко-индивидуального существования, это выражается в наличности в нем сначала сверхиндивидуальных инстинктов, а потом в видовом самосознании, любви к виду» [2]). Та же цель борьбы с крайностями унывающего индивидуализма заставляет его распространяться о сотрудничестве, как основе сверхиндивидуальной жизни: «Общество есть сотрудничество целое, обнимающее индивиды и группы и раскрывающее в области познания и техники горизонты, совершенно недоступные отдельному индивиду... Социализм идет в направлении развития мира, которое путем борьбы и отбора, создает все более сложные и мощные высшие единицы» [3]). Все «красочные» пророчества Луначарского имеют целью врачевание нравственных язв заболевшего тоской всероссийского «интеллигента». И этим характеризуется его религиозное искание. Наш пророк охотно говорит о пролетариате, о пролетарской точке зрения, о пролетарской борьбе и т. п. Но с пролетариатом, как таковым, с пролетариатом für sich, с рабочим классом, достигшим самосознания, Луначарский не имеет ничего «общего». Он—типичный российский «интеллигент» из наиболее впечатлительных, наиболее поверхностных и потому наименее устойчивых. Этими особенностями его, как умственного типа, объясняются все его метаморфозы, наивно принимаемые им за движение вперед. Если он вздумал нарядить социализм в религиозную одежду и даже сочинил забавный акафист богу-человечеству, то это произошло един-

---

[1]) „Религия и социализм", стр. 45.

[2]) „Очерки по философии марксизма", стр. 151.

[3]) Там же, стр. 151—152.

ственно потому, что приунывшая российская «интеллигенция» ударилась в религию. И. Киреевский употребил когда-то выражение: душегрейка новейшего уныния. Над этим выражением много смеялись. Но смешные явления заслуживают смешных названий. Когда я прочитал книгу «Религия и социализм», я сказал себе: Луначарский шьет душегрейку новейшего уныния. И я до сих пор думаю, что меня не обмануло это мое первое впечатление.

Теперь обратим внимание на другую сторону того же самого дела. Она, как и та, которую мы только что рассмотрели, весьма поучительна.

Заканчивая свою статью «Атеизм», А. Луначарский пишет: «Сбросим ветхий плащ серого материализма. Если наши материалисты бодры и активны... то ведь это *вопреки* их материализму, а не в силу его. Так было и с их настоящими учителями-энциклопедистами. Но буржуазным разрешительным путем был материализм, как резкая антитеза вредному мистицизму старого режима. Пролетариату нужен гармонический синтез, подымающий обе противоположности, претворяющий их в себе и уничтожающий их.—Этого синтеза мы все посильно ищем. Может быть, мы заблуждаемся, но ищем радостно и прилежно; сердитые окрики заслуженных ветеранов-капралов нас не остановят:

Да, были люди в наше время,
Не то, что нынешнее племя,
Богатыри—не вы,—

ворчат капралы: «Дяденька, те умерли, а нам жить надо своим умом». Капралы командуют:

Дружно, детки, все зараз:
Буки аз, буки аз.

«Дяденька, да что же все зады твердить? Пора перейти хоть к складам» [1]).

Это написано бойко и весело, но, к сожалению, не умно. Allegro, ma non allegro con spirito. Не умно по той, весьма простой причине, что обнаруживает полное непонимание Луначарским своей роли в русской социалистической ли-

[1]) Там же, стр. 160—161.

тературе. Он предается своим измышлениям под предлогом движения вперед и во имя дальнейшего развития основных идей марксизма. Но я уже показал, что его отношение к религии прямо противоположно отношению к ней Маркса и Энгельса. Теперь я прибавлю, что, выкраивая религиозный костюм для социализма, он, как рак, пятится назад, возвращаясь к тому взгляду на вопрос о религии, которого держалось огромное большинство социалистов-утопистов. Возьмем хоть Францию. Сэн-Симон и его последователи проповедуют там «новое христианство». Кабэ измышляет «*истинное* христианство». Фурье гремит против иррелигиозного духа людей нового времени («esprit irreligieux des modernes) [1]), Луи Блан твердо держится деизма. Пьер Леру возмущается людьми, думающими, что песенка религии окончательно спета и с пафосом восклицает: «я—*верующий*. Пусть я родился в эпоху скептицизма; я был до такой степени верующим по своей природе, что я собрал (таково, по крайней мере, мое убеждение) верование человечества в то время, когда верование это находилось в скрытом состоянии, когда человечество казалось не верующим ни во что; и я имею претензию возвратить ему эту веру». Тот же Леру гордо заявляет, что он пришел в мир не затем, чтобы обнаружить литературный талант, а затем, «чтобы найти самую полезную истину—религиозную истину (mais pour trouver la vérité la plus utile, la vérité réligieuse») [2]). Мы видим отсюда, что наш русский пророк имел очень много предшественников во Франции. Или обратимся к Германии. Кто не знает, как любил заигрывать с религией Вильгельм Вейтлинг? Кто из нас, марксистов, не помнит полемики Маркса с переселившимся в Нью-Йорк пророком «новой религии» Германом Криге? У кого не осталась в памяти сделанная юмористическая характеристика пророка Альбрехта

---

[1]) В одной из рукописей, напечатанных после смерти Фурье, читаем: „Tous les travers de l'esprit humain se rattachent à une cause primordiale, c'est l'irréligion, le défaut de concordance avec Dieu, d'étude de ses attributions et révélations". (Все промахи человеческого ума связаны с одной первоначальной причиной, иррелигиозностью, отсутствием согласованности с богом, изучения его свойств и откровений). Цитировано у H. Bourgin-Fourier. Paris, 1905. p. 272.

[2]) См. Oeuvre de Pierre Leroux (1825—1850). T. I. Paris, 1850. Avertissement; p. XI. См. также стр. 4, 15, 41 и 44 текста.

(подвизавшегося в начале 40-х годов) и пророка Георга Кульмана из Гольштейна, опубликовавшего в 1845 г. на немецком языке в Женеве книгу: «*Новый мир или царство божие на земле. Благовещение*». Видите, сколько пророков! Мы, русские, очень отстали в этом отношении от Германии, и если начинаем немного поправляться теперь, то единственно благодаря А. Луначарскому и его единомышленникам. Но что всего интереснее в этой исторической справке для меня,—как для человека, весьма склонного носить, так называемый Луначарским, ветхий плащ серого материализма,—так это тот факт, что некоторые утопические социалисты Германии умели смотреть на материализм с таким же великолепным презрением, с каким смотрит на него российский эмпириомонист и пророк «пятой религии» Луначарский. Мы уже слышали от этого последнего, что «если наши материалисты бодры и активны, то, ведь это *вопреки* их материализму, а не в силу его». Теперь послушайте, что вещал миру утопист Карл Грюн в лето от Рождества Христова 1845-е: «Материалист, делающийся социалистом, совершает страшную непоследовательность; к счастью, человек всегда лучше своей системы» («Ein Materialist, der Socialist wird, begeht eine furchtbare Inkonsequenz; glücklicherweise ist der Mensch immer mehr werth, als sein System») [1]. Опоздали, страшно опоздали вы, блаженный Анатолие, со своими презрительными приговорами, со своими возвышенными пророчествами и со своим «гармоническим синтезом»!

Но я все-таки весьма благодарен вам, отче святой, за то, что вы, пообещав нам религию без бога, не удержались и придумали «бога» — человечество, сочинив подходящий акафист для его прославления. Этим вы подтвердили, разу-

---

[1]) Karl Grün. Die Soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Darmstadt, 1845. S.392. Это тот самый Карл Грюн, о котором говорится в следующих строках Маркса: „Во время долгих, часто продолжавшихся по целым ночам споров, я к большому вреду для Прудона заразил его гегельянизмом... После моего изгнания из Парижа начатое мною продолжал Карл Грюн. В качестве представителя немецкой философии, он имел предо мною то преимущество, что и сам не понимал в ней ровно ничего". (См. „К. Маркс о Прудоне" в приложении к „Нищете философии". Перевод, под моей редакцией, В. И. Засулич. СПБ., 1906. стр. XIX). Это был, как видите, вполне достойный предшественник Луначарского.

меется, ни мало этого не желая, ту мою мысль, что представления, свойственные религии, всегда имеют анимистический характер. Ваша религия есть не более, как модная игра. Но и ей не чужда логика, свойственная всем вообще религиям: люди, предающиеся этой игре, невольно заговаривают языком анимистов, несмотря на то, что не имеют свойственных анимистам верований. Логика религии обязывает!

в) «Исповедь» М. Горького, как проповедь «новой религии».

М. Горький—замечательный и яркий художник. Но даже гениальные художники нередко совершенно беспомощны в области теории. За примерами ходить недалеко: Гоголь, Достоевский, Толстой, эти гиганты в области художественного творчества, обнаруживают детскую слабость каждый раз, когда берутся за тот или другой отвлеченный вопрос. Белинский говаривал, что у художников ум уходит в талант. Немного найдется исключений из этого общего правила. Во всяком случае, М. Горький не принадлежит к числу таких исключений. У него тоже ум ушел в талант. Поэтому и неудачны те его произведения, в которых силен публицистический элемент, например, очерки американской жизни и роман «Мать». Очень плохую услугу оказывают ему люди, побуждающие его выступать в ролях мыслителя и проповедника; он не создан для таких ролей. Новым доказательством этого служит его «Исповедь».

В ней есть чудные страницы, продиктованные поэтическим сознанием единства человека с природой. В таких страницах громко слышатся гётевские мотивы. Но эти чудные страницы не мешают повести «Исповедь» быть в последнем счете очень неудачной. М. Горький, который в романе «Мать» взял на себя роль проповедника социализма, выступает в этой повести в качестве проповедника «пятой религии» А. Луначарского. И это обстоятельство портит все дело: благодаря ему, «Исповедь» оказывается непомерно длинной, выдуманной, и, местами, прямо скучной. Герои,—послушник Матвей, от лица которого ведется рассказ, странник Иона, заводский учитель Михайло,—говорят весьма несообразные вещи. Этого нельзя было бы поставить М. Горькому в вину, если бы он относился к ним, как художник, но он относится к ним, как проповедник, пользующийся ими для выражения своих собственных мыслей. Поэтому читатель не может не относить насчет М. Горького то, что

говорят эти его герои. А так как они заговариваются, то их речи вызывают досадное чувство, заставляя вспоминать мораль той басни Крылова, в которой рассказывается, как

Зубастой щуке в мысль пришло
За кошачье приняться ремесло...

Но в мой план не входит разбор повести «Исповедь». Говоря о ней, я буду иметь дело с М. Горькимм не как с художником, а как с религиозным проповедником. Он проповедует то же, что и Луначарский. Но он меньше знает (этим я не хочу сказать, что Луначарский знает много); он наивнее (этим я не хочу сказать, что Луначарский лишен наивности); он менее знаком с современной социалистической теорией (это отнюдь не значит, что Луначарский хорошо знаком с нею). Поэтому его попытка облечь социализм в ризу религиозности оказывается еще более неудачной. Заводский слесарь Петр Ягих замечает в его повести, обращаясь к своему племяннику Михайле:

— «Ты, Мишка, нахватался церковных мыслей, как огурцов с чужого огорода наворовал, и смущаешь людей!»[1]).

Само собою разумеется, что я даже в шутку не повторю здесь слова: воровство. Оно было бы безусловно неуместно. Но я должен сознаться, что религиозные мысли М. Горького производят впечатление именно огурцов с чужого огорода, выросших совсем не на той почве, на которой растут и зреют идеи современного социализма. М. Горький хочет дать нам философию религии, а на самом деле дает... только понятие о том, как плохо известна ему эта философия.

Наиболее сведующий из выводимых им богоискателей, Михайло, говорит для назидания Матвея: «У рабов никогда не было бога, они обоготворяли человеческий закон, извне внушенной им, и во-веки не будет бога у рабов, ибо он возникает в пламени сладкого сознания духовного родства каждого со всеми!»[2]). Это фактически неверно. Бог возникает, как мы уже видели, в первой статье, вовсе не в пламени сладкого сознания духовного родства каждого со всеми. Он возникает тогда, когда данный кровный союз до-

[1]) „Исповедь" М. Горького, стр. 163 берлинского издания, к которому и относятся все мои ссылки.

[2]) „Исповедь", стр. 164.

ходит до представления о своей тесной связи с данным духом. Мало-по-малу члены этого союза начинают относиться к этому духу с любовью и уважением, т.-е. начинают приурочивать к нему те общественные чувства, которые вызываются и упрочиваются у них совместной борьбой за существование. Теперь уже можно с уверенностью сказать, что чувства эти возникают гораздо раньше, нежели появляются боги. Потому-то и ясна ошибка тех, которые, подобно Горькому, именуют *религиозным* всякое *общественное* чувство. Что же касается рабов, то их богами были боги тех племен, к которым они принадлежали, если только рабы не усваивали религии своих господ. Вот что хочется прежде всего возразить М. Горькому,—говорящему устами своего Михайлы,—очистив его фразу от того же божественного елея, которым она в изобилии смазана. Но присмотревшись поближе к очищенной от божественного елея фразе, я вижу, что ее, по известному выражению, «надлежит понимать духовно». Бог Михайлы не есть один из тех многочисленных богов, которым поклонялись или поклоняются дикари, или варвары, или цивилизованные народы. Это бог будущего, тот бог, который, по убеждению Горького, будет «построен»[1]) достигшим своего самосознания пролетариатом в сотрудничестве со всем народом[2]). Если это так,

---

[1]) Чрезвычайно характерное для нынешних наших богоискателей выражение: они именно „строют" бога с заранее обдуманным намерением, как архитектор строит дом, сарай или вокзал железной дороги.

[2]) „—Богостроитель, — говорит М. Горький устами своего старца Ионы (Иегудиила тож):—это суть народушко! Неисчислимый, мировой народ; великомученик велий, чем все церковью прославленные — сей бо еси бог, творяй чудеса! Народушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую; он есть начало жизни единое и несомненное, он отец всех богов бывших и будущих! (Стр. 140). А. Луначарский, написавший толкователь к повести „Исповедь" (см. его статью о XXIII сборнике „Знания" во 2 ой книге сб. „Литературный распад"), опасаясь, как бы читатель не заподозрил М. Горького „в с.-р-стве", спешит предупредить такое подозрение. Он уверяет: „Отнюдь не примыкая к мутной путанице эсерства, мы можем и должны стоять на той точке зрения, что влияние пролетариата на народные массы—не пустой звук, а явление первейшей важности. Его-то и изображает Горький в „Исповеди". Заспял свет во тьме. Свет этот разливается по деревням, где еще сильна „власть тьмы", вокруг всякого города, всякого завода" („Лит. расп", стр. 92).

то само собою понятно, что такого бога никогда не было и «во веки веков не будет» не только у рабов, но и у всех тех, которые не обратятся в веру, сочиненную блаженным Анатолием. Это—святая истина. Но как бы густо ни смазывал божественным елеем эту святую истину М. Горький, она все-таки будет тоща, как самая тощая из тощих коров, некогда приснившихся египетскому фараону. Она не внесет ровнехонько ничего нового ни в наше миросозерцание, ни в наше понимание психологии пролетариата.

Впрочем, погодите! Сказав, что бог Михайлы не есть один из тех многочисленных богов, которым поклонялись или поклоняются племена и народы на различных стадиях своего культурного развития, я опять (и опять, поверьте, совсем не по своей вине) не вполне точно передал мысль М. Горького. В конце его повести оказывается, что «богостроитель-народушко» есть не народушко более или менее отдаленного будущего, а народушко настоящего, представляемый толпой богомольцев, шествующей в религиозном экстазе за иконой богородицы. И этот «народушко» нынешнего времени совершает даже чудо исцеления расслабленной, вследствие чего послушник Матвей обращается к нему с молитвой.

— «Ты еси мой бог и творец всех богов, соткавший их из красот духа своего в труде и мятеже исканий твоих!» и т. д.[1]).

Оказывается, что Михайло был не прав, когда говорил, «улыбаясь»: «бог еще не создан». И также не прав он был когда «упрямо» твердил:

— «Бог, о котором я говорю, был, когда люди единодушно творили его из вещества своей мысли, дабы осветить тьму бытия; но когда народ разбился на рабов и владык, на части и куски, когда он разорвал свою мысль и волю— бог погиб, бог разрушился!» [2]).

Говорю прямо: я ни за что не догадался бы, как выйти из всех этих противоречий, если бы не толкователь. В толкователе Луначарский разъясняет то, что остается неясным в самой повести.

«Мощь коллектива, красота экстаза коллективной жизни, чудотворящая сила коллектива,—читаем мы в толкователе,—

---

[1]) „Исповедь", стр. 194.

[2]) „Исповедь", стр. 162.

вот то, во что верит автор, вот то, к чему зовет он. Но не сказал ли он сам, что народ разрознен и подавлен сейчас? Не сказал ли он, что коллективизм можно искать лишь в народе новорожденном, на заводе?—Да, только тут, только в собирании коллектива классового, в медленном строении общепролетарской организации настоящая работа по преображению людей в человечество, хотя тоже подготовительная работа. Это не значит, чтобы порывами, моментами не вспыхивало коллективное настроение, чтобы иногда и случайно не сливались кое-где человеческие массы в единоволющее целое. И вот, как символ грядущего, как бледный прообраз,—бледный по сравнению с грядущим, но яркий по сравнению с окружающим,—дает Горький свое чудо» [1]).

Очень хорошо. Чудо исцеления расслабленной есть символ грядущего. Но вот в чем дело. Есть те моменты, когда «вспыхивает коллективное настроение» и когда человеческие массы «сливаются в единоволющее целое», должны быть признаны моментами рождения бога, «творящего чудеса», то приходится сказать, что бог, которому, по словам Михайлы, только еще предстоит родиться, рождался бесчисленное множество раз на самых различных стадиях культурного развития. И не только рождался, но и рождается каждый раз, когда глубоко верующая толпа участвует в религиозных процессиях. Я никогда не был в Лурде, но мне сдается, что если бы я попал туда, хотя бы на непродолжительное время, то я сподобился бы собственными глазами увидеть, может быть, даже не один «символ грядущего», совершенно подобный тому, который изображен в повести Горького. А это значит, что в этом символе нет ничего символического. Мало того. «Человеческие массы» сливаются в «единоволющее целое» не только при совершении религиозных обрядов. Они сливаются в него также, например, в военных танцах: Стэнлей дает превосходное описание одного из таких танцев, виденных им во внутренней Африке. Понадобилось бы много доброй воли для того, чтобы открыть в подобных проявлениях коллективной жизни прообраз будущего религиозного творчества. Я не знаю, чувствует ли это М. Горький? Повидимому, нет. Но А. Луначарский сознает, что дело здесь обстоит не совсем ладно, и пытается его поправить. «Важны тут именно на-

[1]) „Лит. распад". Кн. 2-я, стр. 96, 97.

личность *общего* настроения, *общей* воли,—уверяет он в своем толкователе.—Коллектив, правда, создан здесь искусственно, и сила его фетишизируется в умах участников, но он все же создан, и сила налицо. Дело не в том, чтобы *отрицать* начисто, априорно, а в том, чтобы понимать и оценивать»[1]). Это так. Дело, конечно, не в том, чтобы отрицать «начисто» и «априори», а в том, чтобы оценивать и понимать. Но хорошо ли понимает и оценивает сам А. Луначарский то, что сказано в его толкователе? Я боюсь, что—плохо. Что сознательный пролетариат, осуществляя свою великую историческую задачу, много раз проявит свое «общее настроение» и свою «общую волю», это ясно без всяких пояснений. Но ровно ниоткуда не следует что это «его общее настроение» и эта его «общая воля» будут иметь религиозный характер. Луначарскому поверят в этом случае только те, которые удовлетворятся «этимологическим фокусом», сводящимся к отождествлению слова «религия» со словом «связь». Но мы уже видели, как относился к этому фокусу один из основателей научного социализма, и потому нас не собьет с толку Луначарский, повторяющий этот фокус во имя Маркса. Далее, справедливо то, что в интересующем нас случае «сила коллектива фетишизируется в умах участников», но весь вопрос в том, всегда ли это так будет. А. Луначарский и М. Горький хотели бы, чтобы это так было всегда. Видя, что старые фетиши частью отжили, частью отживают свой век, они задумали превратить в фетиш само человечество, налагая на него с этой целью штемпель божественности. Они воображают при этом, что руководствуются своей любовью к человечеству. Но это—простое и даже забавное недоразумение. Они начинают с того, что признают бога фикцией, а кончают тем, что признают человечество богом. Но, ведь человечество—не фикция. Зачем же называть его богом? И почему же для человечества будет лестно, если его отождествят с одной из его собственных фикций? Нет, как хотите, а я послушнику Матвею и старцу Иегудиилу предпочитаю Ф. Энгельса, который говорил:

«Нам нет надобности апеллировать к абстракции бога, чтобы понять величие человека; нам нет надобности в том обходном пути, идя по которому мы должны были бы сна-

[1]) Там же, стр. 97.

чала наложить на человека печать бога для того, чтобы проникнуться уважением к человеку».

Энгельс хвалит Гёте за то, что он неохотно прибегает к божеству и даже избегает этого слова: «величие Гёте состоит именно в этой человечности, в этой эмансипации искусства от цепей религии»[1]). Как хорошо было бы, если бы изучение марксизма помогло М. Горькому понять величие Гёте с этой его стороны!

Но, пока что, мне приходится разбирать промахи, наделанные Горьким, уверовавшим в величине А. Луначарского.

Вот другой промах, не уступающий первому. Странник Иона—он же Иегудиил—кричит («громко говорит,—как бы споря»):

«— Не бессилием людей создан бог, нет, но от избытка сил, и не вне нас живет он, брате, но внутри! Извлекли же его изнутри нас в испуге пред вопросами духа и поставили над нами, желая умерить гордость нашу, всегда несогласную с ограничениями волю нашу. Говорю: силу обратили в слабость, задержав насильно рост ее! Образы совершенства поспешно делаются, это—вред нам и горе. Но люди делятся на два племени: одни—вечные богостроители, другие—навсегда рабы пленного стремления ко власти над первыми и над всей землей. Захватили они эту власть и ею утверждают бытие бога вне человека, бога—врага людей, судии и господина земли. Исказили они лицо Христа, отвергли его заповеди, ибо Христос живой—против их, против власти человека над ближним своим!» [2]).

Это, поистине, удивительная философия истории! Согласно ей, люди делятся на два племени, одно из которых «вечно» занимается богостроительством, а другое—«всегда» стремится подчинить себе вечных богостроителей. Этими взаимными отношениями «племен» и объясняется будто бы происхождение понятия о боге, существующем вне человека. Это—опять фактически неверно. Понятие о боге, существующем вне человека, обязано своим происхождением не разделению людей на «племена», или классы, а первобытному анимизму. Неверно поэтому и то, что бог «создан от избытка сил». Наконец, ни на чем не основано

---

[1]) Ges. Schrift. I, S. 487.

[2]) „Исповедь", стр. 139

то мнение, что учение «Христа направлялось против власти человека над ближним своим». Правда, нам до крайности трудно судить о том, каково было это учение в своем первоначальном виде, но именно поэтому мы должны обращаться с ним осторожно и не вкладывать в него свои собственные стремления. Во всяком случае мы не должны забывать слова: «царство Мое не от мира сего». Что же касается первых христиан, то едва ли не самый выдающийся из них писал: «рабы, повинуйтесь господам своим!» Зачем же искажать историческую истину? Делая эти возражения М. Горькому, я вспоминаю о толкователе (очень удобная вещь этот толкователь! Его всегда надо иметь под рукой при чтении «Исповеди») и нахожу в нем вот эти слова: «Герой «Исповеди» не социал-демократ, и не рабочий, а полукрестьянин. Это следует хорошенько заметить» [1]). Эти слова относятся, собственно, к послушнику Матвею. Но они так хорошо «замечены» мною, что я не прочь был бы применить их и к старцу Ионе—Иегудиилу, наговорившему пустяков о боге, о Христе и о двух вечных «племенах» людей. Как знать? Может быть, он говорит пустяки единственно потому, что он социал-демократ, не рабочий, а «полу»-что-нибудь другое? Но мое сомнение решительно устраняется самим А. Луначарским, который, как раз по поводу встречи героя «Исповеди» с Ионой, говорит в своем толкователе (повторяю: не расставайтесь вы с толкователем при чтении «Исповеди!»): «Идейная сила и совершенная новизна повести Горького заключается именно в грандиозной картине: измученный народ в лице своего ходока, своего искателя лицом к лицу сталкивается с «новой верой», с истиной, которую несет миру пролетариат» [2]). Если это так, если старец Иона излагает измученному Матвею истину, которую несет миру пролетариат, то тут мы должны быть строги; тут мы не имеем права принимать во внимание смягчающее обстоятельство в роде того, что Иона не рабочий, а «полу»-неизвестно что, и тут мы должны требовать от М. Горького, «создавшего» Иону, новой истины во всей ее полноте. Но я уже сказал, что, великий художник, Горький—плохой мыслитель и неудачный проповедник новой истины. В этом все дело.

---

[1]) „Лит. распад". II, стр. 90.

[2]) Там же, стр. 91.

Буду откровенен до конца: с таким большим художником, как М. Горький, критика обязана говорить «на-прямик, без изгиба». М. Горький, сам крайне плохо переварил ту истину, которую несет миру пролетариат. Этим объясняются многие его литературные промахи. Если бы он хорошо переварил названную истину, то его американские очерки были бы написаны совершенно в другом духе: их автор не выступал бы перед нами в виде народника, проклинающего пришествие капитализма. Если бы он хорошо переварил эту истину, то те герои, которым он поручает вещать ее, не говорили бы двусмысленного вздора при каждом удобном и неудобном случае. Наконец,—и это самое главное, если бы он хорошо переварил эту истину, то он ясно увидел бы, что в настоящее время нет ни теоретической ни практической надобности разогревать старую ошибку Фейербаха и налагать штемпель религии на такие отношения людей между собой и на такие их чувства, настроения и стремления, в которых нет ровно ничего религиозного. Тогда он и сам не сделал бы огромной ошибки, носящей название: «Исповедь». Но... мало ли что было бы, если бы было то, чего нет. «Зубастой щуке в мысль пришло за кошачье приняться ремесло». Горький захотел быть учителем, между тем, как он сам еще далеко не доучился. Парень Федюк говорит Матвею, провожая его ночью: «Все говорят одно—не годится такая жизнь! Стесняет. Покуда я этого не слыхал — жил спокойно. А теперь — вижу, ростом я не вырос, а приходится голову нагибать, значит, верно—стесняет!»[1]). Прибавьте к этому несколько фраз о том, что на земле должна царствовать правда, что человек не должен господствовать над человеком, и что поэтому пролетариат должен бороться с буржуазией,—и вы исчерпаете все социалистическое миросозерцание М. Горького. Я категорически утверждаю, что ничего, кроме этого, не сказал он в своем романе «Мать», где он выступил в роли проповедника социализма, тогда еще не облеченного им в поповский подрясник. Но этого слишком недостаточно для того, чтобы быть социалистом, застрахованным от утопий доброго и старого времени. Потому-то Горький и не устоял перед самой несообразной из этих утопий: перед утопией нового бога, сочиненного А. Луначар-

[1]) „Исповедь“, стр. 183.

ским для исправления, назидания и ободрения затосковавших «интеллигентов».

Но вернемся к «Исповеди». В ней есть одно место, очень интересное в смысле психологии нынешнего нашего *богосочинительства*. Матвей рассказывает, как повлияла на него встреча с Михайлой, утверждавшим, что человеку все нужно знать.

«— И вот углубился я в чтение, целыми днями читал. Трудно мне и досадно: книги со мной не спорят, они просто знать меня не хотят. Одна книга замучила—говорилось в ней о развитии мира и человеческой жизни. Против Библии было написано. Все очень просто, понятно и необходимо, но нет мне места в этой простоте, встает вокруг меня ряд разных сил, а я среди них, как мышь в западне. Читал я ее раза два, читаю и молчу, желая сам найти в ней прореху, через которую мог бы я вылезти на свободу. Но не нахожу» [1]).

Мы уже знаем, благодаря толкователю, что герой «Исповеди»—не социал-демократ, и не рабочий, а полу-крестьянин, и что это следует «хорошенько заметить». Но здесь дело вовсе не в «полукрестьянстве» Матвея. Теоретическое затруднение, поставившее втупик «полу-крестьянина» Матвея, едва ли не в полной мере испытывается и его учителем Михайлой, которого, кажется, надо признать социал-демократом... на религиозной подкладке.

«— Спрашиваю учителя моего:

— Как же так? Где же человек?

— Мне—говорит он:—тоже кажется, что это неверно, а в чем ошибка—объяснить не могу! Однако—как догадка о плане мира—это очень красиво!» [2]).

Как видно, книга была материалистическая, и она вызвала в Матвее тот самый вопрос, по поводу которого было пролито много чернил во время споров марксистов с субъективистами: вопросу о том, как согласить понятие об естественной необходимости с понятием о человеческой активности. Известно, что субъективисты не умели решить этот вопрос и бились в нем, подобно Матвею, как мышь в западне. Они опять-таки, подобно Матвею, спрашивали марксистов: «Где же человек?» Марксисты отвечали им, ука-

[1]) „Исповедь", стр. 161.

[2]) „Исповедь", стр. 161—162.

зывая на данное еще Гегелем и усвоенное Марксом и Энгельсом [1]) решение этого вопроса. Решение это не удовлетворяло субъективистов. Это было понятно само собой. Но дело осложнилось тем, что между самими марксистами правильно понять это решение способны были только те, которые стояли на точке зрения новейшего диалектического материализма. Те же, которые склонялись к учению Канта,—таких было тогда, к нашему стыду, не мало,—или, вообще, отличались беззаботностью насчет философии, лишены были всякой теоретической возможности согласить понятие о свободе с понятием о необходимости, и потому, раньше или позже, тем или другим путем, возвращались на теоретические позиции субъективистов. Таким образом, вопрос этот остался в тумане даже для многих из тех, которые с полной искренностью и без всяких оговорок сочувствовали современному движению сознательного пролетариата. В их числе, как это оказывается теперь, был М. Горький.

Он уже давно интересуется этим вопросом. Еще в его рассказе «Тоска» (1896 г.) безрукий Миша ведет с кутящим купцом Тихоном Павловичем следующий в высшей степени знаменательный разговор:

«— Я был другого взгляда на жизнь и очень беспокоился за себя и за других—как, мол, и что, и какой смысл, и в чем суть, и зачем, и почему... Нынче—наплевать! Проходит жизнь известным порядком, ну, и проходи,—так, значит, надо, и я тут ни при чем. Законы-с; против них невозможно итти... И не зачем, потому что даже и тот, кто все знает, ничего не знает. Уж поверьте мне в этом случае—с умнейшими людьми вел по этим делам беседы—со студентами и со многими священнослужителями церкви. Хе-хе!...

— Значит, человеку некуда податься?

— Ни на вершок!—сверкнув глазами, сказал безрукий и, подвинувшись всем корпусом в сторону Тихона Павловича, добавил голосом сдавленным и строгим:—Законы! Тайные причины и силы—понимаете?—Он поднял кверху брови и многозначительно качнул головой.—Никому ни-

---

[1]) См. „Анти-Дюринг“, изд. Яковенка, главу: „Свобода и необходимость“. Ср. также относящиеся сюда страницы моей книги: „К развитию монистич. взгл. на историю“.

чего неизвестно... Тьма!—Он съежился, вобрав в себя голову, и мельнику представилось, что если бы его собеседник имел руки, то он, наверное, погрозил бы ему пальцем.—И значит, живи, но не жалуйся и корись! Больше ничего...»[1]).

Когда появился рассказ «Тоска», хотелось и можно было думать, что его автор знает, где находится слабая сторона рассуждений безрукого Миши. После появления «Исповеди» думать так, к сожалению, уже нельзя. Михайло,—представляющий в ней, по выражению толкователя, истину, которую несет миру пролетариат,—с похвальной откровенностью признается, что он не умеет ответить на вопрос: «Где же человек?», т.-е. разрешить антиномию между естественной необходимостью и человеческой свободой. И напрасно мы стали бы искать в разговорах,—вообще весьма речистых,—действующих лиц повести, хоть какого-нибудь намека на решение этого вопроса. Намека нет, да и быть не могло. Горький окончательно решил, что если держаться материалистического взгляда на вселенную, то необходимо признать безотрадные выводы Матвея и безрукого Миши насчет человеческой свободы. «Пятая религия» и послужила ему дверью, через которую он спасся от этого безнадежного вывода. Правда, религия эта, взятая сама по себе, как будто не имеет прямого отношения к вопросу о том, как сочетается понятие о свободе с понятием о необходимости. Но с ним самым тесным образом связана та «философия, на которую опирается «пятая религия»; по крайней мере, как говорит Луначарский, сочинивший нового бога и написавший толкователь к повести «Исповедь». В своей статье «Атеизм»[2]) он очень пространно уверяет читателя, что будто «серый материализм» не оставляет никакого места для человеческой свободы, между тем, как философия «эмпириомонизма» ставит ее на незыблемые теоретические основания. Вообще, можно с уверенностью сказать, что «пятая религия» могла быть сочинена и принята только такими «марксистами», которые не сумели справиться с главнейшими теоретическими положе-

---

[1]) М. Горький. Т. I. Рассказы. Спб., 1898, стр. 310 - 311.

[2]) Статья эта в оглавлении украшенного ею сборника названа „Атеисты".

ниями учения Маркса-Энгельса. Это тоже очень «следует хорошенько заметить».

Прибавлю мимоходом, что г. Д. Мережковский отнесся с большим вниманием к разглагольствованиям безрукого Миши и объявил, что они представляют собою «научное—ignoramus не знаем,—спустившееся до босяцкого «дна» [1]). В своей оценке материализма («механического миросозерцания») и вытекающих из него нравственных выводов, г. Мережковский близко и трогательно сходится с Луначарским. «И это не мешает хорошенько заметить». В нашем современном богосочинительстве есть несколько разновидностей, каждая из которых выражает особое психологическое настроение и особые общественные «искательства». Но всем им вместе взятым свойственна одна общая черта: полное неумение разрешить антиномию между свободой и необходимостью.

Не общественное сознание определяет собой общественное бытие, а, наоборот: общественное бытие определяет собой общественное сознание. Общественные движения и общественные настроения причиняются вовсе не теоретическими ошибками тех людей, которые участвуют в этих движениях или испытывают эти настроения. Но раз дано известное общественное движение или,—чтобы выразиться более точно: раз дано известное состояние общества,—и раз дано соответствующее ему общественное настроение, то входит в свои права и теория. Не всякое теоретическое настроение соответствует данному общественному настроению. Диалектический материализм совсем не годится для богосочинительства. Кто, уступая настроению, господствующему у нашей современной «интеллигенции», принимается за богосочинительство, тот необходимо должен отречься от диалектического материализма и совершить известные теоретические ошибки. А это не всякому дано. Для этого тоже нужны известные предварительные данные, в интересующем нас случае сводящиеся, главным образом, к неспособности преодолеть указанную мной теоретическую трудность.

Пора кончать. Но мне хочется сказать еще два слова о неудачной повести М. Горького.

---

[1]) Д. С. Мережковский. Грядущий хам. Спб., 1906, стр. 61.

Михаил поучает в ней Матвея:

«— Началась эта дрянная и недостойная разума человеческого жизнь с того дня, как первая человеческая личность оторвалась от чудотворной силы народа, от массы матери своей, и сжалась со страха перед одиночеством и бессилием своим в ничтожный и злой комок мелких желаний, комок, который наречен был—«я». Вот это самое «я» и есть злейший враг человека! На дело самозащиты своей и утверждения своего среди земли оно бесполезно убило все силы духа, все великие способности к созданию духовных благ!»[1]).

Это заставляет меня еще раз вспомнить полемику Маркса с Германом Криге. Криге писал, проповедуя свою новую религию: «у нас есть дело гораздо лучшее, нежели забота о нашем жалком «я» (Wir haben noch etwas mehr zu thun, als für unser lumpiges Selbst zu sorgen). Маркс отвечал на это тем резким замечанием, что религия Криге, *как и всякая другая*, кончает сервилизмом перед метафизической или даже религиозной фикцией, которой является человечество, отделенное от «я»[2]). Очень советую Михаилу и его творцу—М. Горькому вдуматься в эти слова автора «Капитала».

Вдуматься, право же, стоит! Вопрос об «я», будучи применен ко взаимным отношениям людей, очень нередко разрешается по метафизической формуле «или—или»: *или* «не я» приносится в жертву ради «я» (решения в духе Ницше), *или же* «я» объявляется незаслуживающим никакого внимания, в виду интересов «не я» (решение в духе Криге и Михаила). Диалектическое решение этого вопроса, дающее логическую возможность согласить обе стороны этой антиномии, указано было еще Гегелем, у которого оно было заимствовано, между прочим, нашими Герценом и Белинским. Но в том-то и беда, что многие драгоценнейшие приобретения, сделанные западно-европейской мыслью в процессе ее исторического развития, до Маркса и Энгельса включительно, остались неизвестными нашим нынешним богосочинителям. Это—черта, роднящая их с «критиками Маркса». Иона утверждает у М. Горького: «Нельзя

---

[1]) „Исповедь", стр. 154.

[2]) Gesam. Schriften von K. Marx und F. Engels, II, S. 425.

говорить человеку—стой на сем! но—отсюда иди далее!» Та «формула прогресса», которую усвоили для своего собственного обихода «критики Маркса» и нынешние наши богосочинители, гласит: «Нельзя говорить человеку—стой на сем (на Марксе), но—отсюда иди назад, туда, где находилась человеческая мысль раньше Маркса или даже раньше Гегеля: там предстоит тебе сделать целый ряд блестящих открытий».

Гоголь, Достоевский, Толстой, Горький—все это огромные художественные таланты. И все эти огромные таланты споткнулись о религию, к несказанному вреду для своего художественного творчества. В этом они все похожи друг на друга. Но только в этом. Каждый из них, как и следовало огромному таланту, творил по-своему. Даже и о религию каждый из них споткнулся на свой особый лад. Как же именно споткнулся о нее М. Горький?

Легко сказать: М. Горький сделал такую-то теоретическую ошибку. Нужно еще выяснить, почему его мысль пошла по тому теоретическому пути, на котором ею сделана была эта ошибка. Легко сказать: М. Горький подчинился влиянию такого-то или такого-то богосочинителя, положим—А. Луначарского. Нужно еще выяснить то его душевное состояние, которое сделало возможным влияние на него этого богосочинителя. Ведь, что такое А. Луначарский в сравнении с М. Горьким? Копна сена в сравнении с Монбланом. Почему же Монблан подчинился влиянию копны? Почему наш поэтический «Буревестник» заговорил теперь мистическим языком святоши?

Значение М. Горького в русской литературе заключается в том, что он, в ряде поэтических очерков проводил в подходящий исторический момент ту мысль, которую у него же высказывает старуха Изергиль: «Когда человек любит подвиги, он всегда сумеет их сделать и найдет, где это можно. В жизни, знаешь ли ты, всегда есть место подвигам». Но поэтический певец подвигов, с такой силой ударивший по сердцам русских читателей, плохо выяснил себе те исторические условия, при которых предстояло совершать подвиги передовому человеку современной России. В теоретическом отношении он страшно далеко отстал от своего времени, а лучше сказать,—он еще не догнал его. Поэтому в душе его осталось место для мистицизма. Его удалая Мальва увлекалась житием Але-

ксея—божьего человека. Горький похож на свою Мальву. Восхищаясь красотой подвигов, он непрочь взглянуть на них под углом религии. Это—большая и досадная слабость. И именно благодаря этой большой и досадной слабости маленькая копна могла подчинить своему влиянию высочайшую снежную гору.

О так называемых религиозных исканиях в России.

Евангелие от декаданса.

> Религиозные вопросы имеют ныне общественное значение. О религиозных интересах, как о таковых, не может быть больше речи. Только теолог может еще думать, что дело идет о религии, как о таковой.
>
> *К. Маркс.*

I.

Луначарский и Горький провозглашают человека богом на том основании, что другого бога нет и быть не может. Но большинство наших религиозных писателей высказываются против такого pronuntiamento. С особенной страстностью восстает против него г. Д. Мережковский. Он говорит: «Сознательное христианство есть религия бога, который стал человеком; сознательное босячество, антихристианство, есть религия человека, который хочет стать богом. Это последнее, конечно, обман. Ведь исходная точка босячества—«существует только человек», нет бога, бог—ничто; и следовательно, «человек—бог» значит: человек—ничто. Мнимое обожествление приводит к действительному уничтожению человека».

Мы сейчас увидим, по какому поводу заговорил г. Мережковский о «сознательном босячестве»; теперь же я ограничусь пока тем замечанием, что г. Мережковский совершенно прав в своем отрицательном отношении к «религии чело-

века, который хочет стать богом» [1]). Как я уже заметил это во второй статье, очень слаба логика тех людей, которые сначала объявляют бога фикцией, а затем признают человека богом: ведь человек не фикция, не вымысел, а реальное существо. Но если г. Мережковский,—а с ним и большинство наших религиозных искателей,—правильно указывает слабую сторону религии «человекобожества», то это еще не значит, что он сам находит правильную точку зрения в религиозном вопросе. Нет, он ошибается нисколько не меньше А. Луначарского. Но он ошибается на другой лад, и нам нужно определить теперь, в чем заключается главная отличительная черта его собственной ошибки: определение этой черты даст нам возможность понять одно из самых интересных (с точки зрения социальной психологии) явлений в нашем современном богоискательстве.

Г. Д. Мережковский имеет весьма лестное мнение о своем образовании. Он причисляет себя к людям, проникшим до глубины европейской культуры [2]). Это его лестное и скромное мнение о самом себе, разумеется, очень и очень преувеличено: до глубины европейской культуры ему далеко, но во всяком случае надо признать, что он по своему очень образованный человек. И этот очень образованный человек не принадлежит ни к одной из реакционных или хотя бы только консервативных общественных групп.

Где там! Он, напротив, считает себя сторонником такой революции, перед которой должна побледнеть от ужаса прозаическая и мещанская западная Европа. Тут, конечно, опять есть огромное преувеличение. Мы увидим, что у западной Европы нет решительно никаких оснований бледнеть перед такими революционерами, как г. Мережковский и его религиозные единомышленники. Но все-таки верно то, что г. Мережковский недоволен существующим порядком вещей. Казалось бы, что это обстоятельство должно вызывать симпатию к нему во всех идеологах пролетариата. А, между тем, трудно представить себе такого идеолога пролетариата, который отнесся бы к г. Мережковскому иначе, как с негодующим смехом. Почему же это так?

Конечно, не потому, что у нашего автора есть слабость

---

[1]) См. „Грядущий хам“ и т. д., 1906 г., стр. 66.

[2]) См. его статью: „Religion und Revolution“ в сборнике „Zar und Revolution“. München und Leipzig, 1908, S. 161.

кстати и некстати поминать чорта. Эта слабость очень смешна; но она совершенно безвредна. Дело совсем не в ней. Оно в том, что даже там, где г. Мережковский хочет быть крайним революционером, он обнаруживает такие стремления, которым отнюдь не могут сочувствовать идеологи рабочего класса. И вот эти-то его стремления и выражаются в его религиозном «искательстве».

Теоретические претензии, с которыми г. Мережковский подходит к вопросу о религии, поразительно мало соответствуют тем теоретическим средствам, которые находятся в его распоряжении. Это всего лучше видно там, где он критикует, так называемое им, сознательное босячество. Вот посмотрите. Он пишет: «*Человеческий, только человеческий*» разум, отказываясь от единственно возможного утверждения абсолютной свободы и абсолютного бытия человеческой личности—*в боге*, тем самым утверждает абсолютное рабство и абсолютное ничтожество этой личности в мировом порядке, делает ее слепым орудием слепой необходимости—«фортепианною клавишей» или «органным штифтиком», на котором играют законы природы, чтобы, поиграв, уничтожить. Но человек не может примириться с этим уничтожением. И вот, для того, чтобы утвердить, *во что бы то ни стало*, свою абсолютную свободу и абсолютное бытие, он принужден отрицать то, что их отрицает, то-есть мировой порядок, законы естественной необходимости и, наконец, законы собственного разума. Спасая свое человеческое достоинство, человек бежит от разума в безумие, от мирового порядка в «разрушение и хаос»[1]).

Что значит «абсолютная свобода», утвердить которую человек хочет, по словам г. Мережковского, «*во что бы то ни стало*»? И почему человек, лишенный возможности утвердить абсолютную свободу, должен считать себя слепым орудием необходимости? Это неизвестно. Если бы г. Мережковскому в самом деле удалось проникнуть до глубины европейской культуры, то он выказал бы гораздо больше осторожности в обращении с понятиями «свобода», «необходимость». В самом деле, еще Шеллинг говорил, что если бы данный индивидуум был безусловно свободен, то все остальные люди были бы безусловно несвободны, и свобода была бы невозможна. В применении к истории это значит,—

[1]) „Грядущий хам", стр. 59. Курсив в подлиннике.

как это выяснил тот же Шеллинг в другом своем сочинении,—что *свободная* (сознательная) деятельность человека предполагает *необходимость*, как основу человеческих поступков. Короче, по Шеллингу, наша *свобода* не есть пустое слово только в том случае, если действия наших ближних *необходимы*. А это значит, что европейская «культура», в лице своих глубочайших мыслителей, уже разрешила ту антиномию, которую выдвигает теперь г. Мережковский в своей критике «сознательного босячества». И она сделала это не сегодня, не вчера, а более ста лет тому назад. Это обстоятельство уже дает нам полную возможность судить о том, как огромно несоответствие между теоретическими претензиями г. Мережковского и теми теоретическими средствами, которые находятся в его распоряжении: наш, будто бы глубоко культурный, автор отстал от философской мысли культурной Европы более, чем на целое столетие. Это как нельзя более комично!

II.

По словам г. Мережковского, общая метафизическая исходная точка интеллигента и босяка сводится к механическому миросозерцанию, т.-е. к «утверждению, как единственно реального, того мирового порядка, который отрицает абсолютную свободу и абсолютное бытие человеческой личности в боге, и который делает из человека «фортепианную клавишу» или «органный штифтик» слепых сил природы». В подтверждение этого он ссылается на уже цитированные мною (во второй статье) рассуждения одного из босяков Горького: «Существуют законы и силы. Как можно им противиться, ежели у нас все орудия в уме нашем, а он тоже подлежит законам и силам? Очень просто. Значит, живи и не кобенься, а то сейчас же разрушит в прах сила». На вопрос своего собеседника: «Значит, человеку некуда податься?»—босяк с несокрушимой уверенностью отвечает: «Ни на вершок! Никому ничего не известно... Тьма!» И этот его ответ представляется г. Мережковскому, как две капли воды похожим на тот окончательный вывод, к которому приходит «механическое миросозерцание». Он говорит: «Это, ведь, и есть научное—ignoramus, не знаем,—спустившееся до босяцкого «дна». И здесь, «на дне» оно будет иметь точно такие же последствия, как там, на интеллигентской поверх-

ности». Но, говоря это, г. Мережковский, разумеется, совершенно бессознательно показывает не то, что «научное ignoramus» (не знаем) совпадает с рассуждениями босяка, а то, что он сам босяк в вопросах этого рода.

Люди, трудами которых создавались элементы «механического миросозерцания», т.-е. естествоиспытатели, — очень часто были совершенно беззаботны насчет философии. И поскольку они были беззаботны на ее счет, постольку они совершенно не интересовались вопросами о том, как относится понятие о человеческой свободе к понятию о естественной необходимости. Но поскольку они интересовались философией и поскольку они занимались вопросом о взаимном отношении названных мною понятий, постольку они приходили к выводам, не имеющим ничего общего с разглагольствованиями несчастного горьковского пропойцы. Знаменитое ignoramus, — вернее, ignorabimus—Дюбуа-Реймона, относится к вопросу о том, почему колебания известным образом организованной материи сопровождаются, так называемыми, психическими явлениями. И то обстоятельство, что наука лишена возможности найти ответы на *подобные* вопросы, еще не дает г. Мережковскому ни малейшего права приписывать ее мыслящим, т.-е. философски развитым представителям,—нелепое противопоставление «человека» силам природы. Современным естествоиспытателям достаточно было усвоить себе приобретения классического немецкого идеализма, т.-е. выводы Шеллинга и Гегеля, чтобы смотреть на такое противопоставление, как на один из самых ярких образчиков самого ребяческого вздора. Уже со времен Бэкона и Декарта естествоиспытатели смотрели на человека, как на возможного господина природы: tantum possumus quantum scimus (столько можем, сколько знаем). И это измерение власти человека над природой объемом знания ее законов, как небо от земли, далеко от того «*некуда податься*», которое г. Мережковский навязывает науке в качестве ее окончательного вывода. И тот факт, что г. Мережковский мог навязать науке этот смешной вывод, еще раз показывает нам, как велико несоответствие между его теоретическими претензиями и теми теоретическими средствами, которыми он располагает.

Г. Мережковский думает, что всякий сторонник «механического миросозерцания» *должен* смотреть на человека, как на «фортепианную клавишу» или «органный штифтик» слепых

сил природы. Это пустяки. Но пустяки тоже являются не без причины. Почему же придумал свои пустяки наш «глубоко культурный» автор? Потому, что он не может отделаться от точки зрения анимизма.

III.

С точки зрения анимизма, достигшего известной степени развития, человек, как и вся вселенная, есть создание бога или богов. С тех пор, как человек приучается смотреть на бога, как на своего отца, он естественно начинает считать его источником всяких благ. И так как свобода во всех ее разновидностях представляется ему благом, то он и видит в боге источник своей свободы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что отрицание бога представляется ему отрицанием свободы. Эта психологическая аберрация вполне естественна на известной стадии умственного развития человечества. Но она все-таки есть не более, как аберрация. Основывать на ней критику механического миросозерцания, значит просто-напросто не понимать ее природы и обнаруживать наивность, совсем недостойную «глубоко культурного» человека.

Г. Мережковский продолжает: «Прежде всего—вывод: нет бога, или вернее: человеку нет никакого дела до бога, между человеком и богом нет соединения, связи, религии, ибо religio и значит *связь* человека с богом»[1])

Само собою разумеется, что если нет бога, то между человеком и богом нет другой связи, кроме той, которая существует между человеком и его вымыслом. Но в этом «выводе», как таковом, нет ничего страшного.

Почему же его так боится г. Мережковский? Наш автор отвечает:

«Этот догматический позитивизм, (потому что у позитивизма есть тоже своя догматика, своя метафизика и даже своя мистика) неизбежно приводит к догматическому материализму: «Брюхо в человеке—главное дело. А как брюхо спокойно, значит, и душа жива,—всякое деяние человеческое от брюха происходит». Утилитарная нравственность—только переходная ступень, на которой нельзя остановиться,

---

[1]) Там же, стр. 61.

между старою метафизическою моралью и тем крайним, но неизбежным выводом, который делает Ницше из позитивизма—откровенным *аморализмом*, отрицанием всякой человеческой нравственности. Интеллигент не сделал этого крайнего вывода потому, что был удержан от него бессознательными пережитками метафизического идеализма. Босяка уже ничто не удерживает; и в этом отношении так же, как и во многих других, он опередил интеллигента: босяк откровенный и почти сознательный аморалист» [1]).

Здесь под догматическим позитивизмом г. Мережковский понимает собственно материализм: ведь, известно, что позитивизм новейшего толка (позитивизм Маха, Авенариуса, Петцольда) отрицает механическое объяснение природы. Поэтому я и могу ограничиться рассмотрением того, в какой мере применима к материализму мысль, заключающаяся в только что приведенных мною строках г. Мережковского. А едва возникает передо мною этот вопрос, мне вспоминаются следующие слова Энгельса, бывшего, как известно, одним из самых замечательных материалистов XIX столетия.

«Под материализмом,—говорит он,—филистер понимает обжорство, пьянство, тщеславие и плотские наслаждения, жадность и скупость, стремление к наживе и биржевые плутни, короче, все те грязные пороки, которым он сам предается втайне. Идеализм означает у него веру в добродетель, любовь ко всему человечеству и вообще «лучший мир», о котором он кричит перед другими и в которой сам начинает веровать разве лишь тогда, когда у него болит с похмелья, или, когда он обанкротился, словом, когда ему приходится переживать неприятные последствия «материалистических» излишеств. Любимая поговорка филистера гласит: что такое человек?—Полузверь, полуангел» [2]).

Этими словами Энгельса я хочу сказать совсем не то, что г. Мережковский лишь изредка бывает расположен к идеализму, т.-е., что он лишь изредка верит в добродетель, любит человечество и т. д. Я вполне и охотно верю в его искренность. Но я не могу не видеть того, что свойственный ему взгляд на материализм заимствован именно у того же филистера, о котором говорит Энгельс. И само собой разумеется, что, перейдя от филистера к г. Мережковскому,

[1]) Там же, стр. 61—62.

[2]) Людвиг Фейербах. Спб. 1906, стр. 50.

взгляд этот не сделался основательнее. Г. Мережковский считает себя призванным поведать миру новое религиозное слово. С этой целью он и критикует наши грешные материалистические взгляды. Но беда в том, что в критике этих взглядов он ограничивается повторением очень старых заблуждений.

В данном случае, его заблуждения опять тесно связаны с анимизмом. Я показал уже, в первой статье, что на самых ранних ступенях общественного развития нравственные понятия людей независимы от их веры в существование духов. Потом понятия эти мало-по-малу очень крепко срастаются с представлениями о тех духах, которые играют роль богов. И тогда начинает казаться, что нравственность основывается на вере в существование богов, и что с падением этой веры должна пасть и нравственность. Покойный Достоевский был глубоко убежден в этом. Как видно, то же убеждение разделяет и наш автор. Но и тут мы имеем дело с такой психологической аберрацией, которая, будучи вполне понятной, не перестает от этого быть *только* аберрацией, т.-е. ни мало не приобретает значения *довода*.

Несомненно, могут встретиться люди, вполне искренно готовые повторить знаменитую фразу: «если бога нет, то все позволено». Но пример таких людей ровно ничего не доказывает. Впрочем, нет, я выражаюсь неточно: пример этот совсем не доказывает того положения, в защиту которого его обыкновенно приводят. Но он довольно убедительно доказывает обратное положение. Дело тут вот в чем.

IV.

Если нравственные понятия людей так тесно срастаются с верою в духов, что прекращение этой веры грозит падением нравственности, то в этом заключается *большая общественная опасность*. Общество не может оставаться равнодушным к тому, что судьба его нравственности зависит от судьбы данной фикции. Чтобы выйти из того опасного положения, в котором оно находится, обществу необходимо было бы позаботиться о том, чтобы его члены научились смотреть на требования нравственности, как на *нечто совершенно независимое от каких бы то ни было сверхъестественных существ*. Разумеется, мне могут сказать: но что же такое общество, если не совокупность его членов? И

есть ли у общества какая-нибудь возможность отнестись к вопросу о нравственности иначе, чем относятся к нему его члены. Это возражение я охотно признаю правильным: общество в самом деле не может смотреть ни на один вопрос иначе, чем смотрят его члены. Но действительное общество никогда не бывает односоставным: одной его части, (группе, сословию, классу) свойственны бывают одни взгляды, другой—другие. И когда возникают в нем такие группы, нравственные понятия которых уже не сочетаются с верой в существование духов, тогда напрасно другие группы, сохранившие в этом отношении старые умственные привычки, обвиняют их в безнравственности. В лице этих групп общество впервые доростает до таких нравственных понятий, которые умеют держаться на своих собственных ногах и не нуждаются ни в каких посторонних подпорках.

Совершенно справедливо то, что Ницше сделал из «позитивизма» вывод, равносильный отрицанию всякой человеческой нравственности. Но винить в этом надо не «позитивизм» и не материализм, а только самого Ницше. Не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление. В аморализме Ницше сказалось настроение, свойственное буржуазному обществу времен упадка, и это настроение давало себя чувствовать не только в сочинениях немца Ницше. Возьмем хотя бы сочинения француза Мориса Баррэса. Он так формулирует содержание одного из своих сочинений: «Есть только одна вещь, которую мы знаем и которая действительно существует между всеми предлагаемыми тебе ложными религиями... Эта единственная осязательная действительность есть—я (c'est le moi [1]), и вселенная есть лишь написанная им более или менее красивая фреска. Привяжемся же к нашему «я», защитим его от посторонних, от варваров». Это достаточно выразительно. Когда люди приходят в такое настроение, когда «единственной осязательной действительностью» представляется им их драгоценное «я», тогда они уже являются настоящими аморалистами. И если это их настроение не всегда подсказывает им *безнравственные теоретические выводы*, то это происходит единственно потому, что *безнравственная практика* далеко не всегда нуждается в *безнравственной теории*. Напротив,

[1]) Le culte du moi. — Examen de trois idéologies par Maurice Barrès Paris, 1892, p. 45.

безнравственная теория нередко может явиться помехой для безнравственной практики. Вот почему люди, безнравственные на практике, часто любят нравственную теорию. Кто написал Антимакиавелля? Тот прусский король, который на практике едва ли не усерднее всех других государей придерживался правил, изложенных в книге «Le principe», и вот почему современная буржуазия, при всей своей невольной симпатии к Ницше, всегда будет считать признаком хорошего тона отрицание его аморализма. Ницше высказывает то, что делается в современном буржуазном обществе, но в чем неудобно признаваться. Поэтому современное общество не может отнестись к нему иначе, как *с полупризнанием*. Но как бы там ни было, Ницше есть продукт известных *общественных* условий, и относить его аморализм на счет позитивизма или механического миросозерцания, значит не понимать взаимной связи явлений. Французские материалисты XVIII века тоже были, если не ошибаюсь, сторонниками механического миросозерцания», а, между тем, ни один из них не пришел к аморализму. Напротив, они так часто и так горячо говорили о нравственности, что Гримм шутливо назвал их в одном из своих писем *капуцинами добродетели*. Почему же механическое миросозерцание не вызвало в них склонности к аморализму? Единственно потому, что при тогдашних общественных условиях идеологи буржуазии,—в среде которых тогдашние материалисты составляли «крайнюю левую»,—не могли не явиться защитниками нравственности вообще и гражданской доблести в особенности. Буржуазия поднималась тогда *вверх*, была *передовым* общественным классом, воевала с безнравственной аристократией и тем же самым научалась ценить нравственность и дорожить ею. А теперь она сама представляет собою господствующий класс, теперь она идет *вниз*, теперь в ее собственные ряды все более и более проникает испорченность, теперь война всех против всех все более и более становится conditio sine qua non (необходимое условие) ее существования, и потому неудивительно, что ее идеологи,—т.-е. собственно только ее *откровенные* идеологи, чуждающиеся лицемерия, столь обычного теперь в среде ее теоретиков—приходят к аморализму. Все это совершенно понятно. Но все это по необходимости должно оставаться непонятным для человека, держащегося того, до последней степени ребяческого, взгляда, согласно которому

настроения и действия людей определяются тем, верят или не верят они в бытие сверхъестественных существ.

Тут мне опять припоминаются прекрасные слова Энгельса, цитированные мною во второй статье: «Религия есть, по своему существу, опустошение человека и природы, лишение их всякого содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем снова дает кое-что человеку и природе от своего избытка». Г. Мережковский принадлежит к числу самых усердных «опустошителей» человека и природы [1]). Все нравственно возвышенное, все благородное, все истинно-человечное, принадлежит, по его мнению, не человеку, а именно созданному им потустороннему фантому. Поэтому фантом представляется ему необходимым условием нравственного возрождения человечества и всякого общественного прогресса. Он проповедует революцию, но мы сейчас увидим, что лишь *в опустошенной душе* могла зародиться склонность к той революции, которую он проповедует.

V.

«В судьбе Герцена, этого величайшего русского интеллигента,—говорит г. Мережковский,—предсказан вопрос, от которого зависит судьба всей русской интеллигенции: поймет ли она, что лишь в грядущем христианстве заключена сила, способная победить мещанство и хамство грядущее? Если поймет, то будет первым исповедником и мучеником нового мира; а если нет, то, подобно Герцену,—только последним бойцам старого мира, умирающим гладиатором» [2]).

На первый взгляд эти слова кажутся непонятными: при чем тут Герцен? Но дело объясняется вот как.

«Последний предел всей современной европейской культуры—позитивизм, или, по терминологии Герцена, «науч-

---

[1]) Г.Н. Минский говорит: „Люди поклоняются богу не только потому, что без него нет истины, но и потому, что без него нет счастья". („Религия будущего". Спб. 1905 г., стр. 85). Эти его слова показывают, что г. Н. Минский тоже постоит за себя в роли опустошителя. Недаром же он занимает одно из самых первых мест между основателями декадентской религии.

[1]) Там же, стр. 20.

ный реализм», как метод не только частного, научного, но и общего философского и даже религиозного мышления. Родившись в науке и философии, позитивизм вырос из научного и философского сознания в бессознательную религию, которая стремится упразднить и заменить собою все бывшие религии. Позитивизм, в этом широком смысле, есть утверждение мира, открытого чувственному опыту, как единственно реального, и отрицание мира сверх чувственного; отрицание конца и начала мира в боге и утверждение бесконечного и безначального продолжения мира в явлениях бесконечной и безначальной, непроницаемой для человека среды явлений, *середины* посредственности, той абсолютной, совершенно плотной, как китайская стена, сплоченной посредственности, (conglomerated mediocrity), того абсолютного мещанства, о котором говорят Милль и Герцен, сами, не разумея последней метафизической глубины того, что говорят» [1]).

Теперь ясно. Герцен глубоко возмущается «мещанством» современной ему западной Европы. Г. Мережковский доказывает, что Герцен не имел ответа на вопрос «чем народ победит мещанство» [2]) и что этого ответа у него не было по той причине, что он боялся «религиозных глубин еще больше, чем позитивных мелей» [3]). Бессознательно Герцен искал бога, а сознанием своим отвергал его, и в этом заключается его трагедия. «Это не первый пророк и мученик нового, а последний боец, умирающий гладиатор старого мира, старого Рима» [4]). Современная русская интеллигенция должна понять, какой урок для нее заключается в судьбе Герцена; она должна сознательно стать на сторону того «грядущего христианства», которое с такой заботливой предупредительностью было придумано для нее г. Мережковским.

В основе всей этой цепи рассуждений лежит хорошо знакомая нам теперь игра слов: стремление к добру есть искание бога. Так как ненависть к «мещанству» обусловливается, несомненно, стремлением к добру, то ненавидевший мещанство Герцен был бессознательным богоискателем. А так как он не хотел встать на религиозную точку зрения, то

---

[1]) Там же, стр. 6.
[2]) Там же, стр. 10.
[3]) Там же, стр. 15.
[4]) Там же. стр. 19.

он грешил непоследовательностью и это вело его к «раздвоению». После всего изложенного нет нужды доказывать, что игра слов, которой предается здесь наш автор, по своей теоретической ценности не превышает плохого каламбура. Но не мешает присмотреться поближе к твердому убеждению г. Мережковского в том, что «позитивизм» роковым образом ведет к «абсолютному мещанству». На чем основывается это убеждение, свойственное, как мы это сейчас увидим, не одному г. Мережковскому? Этот последний так поясняет свою мысль:

«В Европе позитивизм только делается, в Китае он уже сделался религией. Духовная основа Китая, учение Лао-Дзы и Конфуция—совершенный позитивизм, религия без бога, «религия земная, безнебесная», как выражается Герцен о европейском научном реализме. Никаких тайн, никаких углублений и порываний к «мирам иным». Все просто, все плоско. Несокрушимый, здравый смысл, несокрушимая положительность. Есть то, что есть, и ничего больше нет, ничего больше не надо. Здешний мир—все, и нет иного мира, кроме здешнего. Земля—все, и нет ничего, кроме земли. Небо не начало и конец, а безначальное и бесконечное продолжение земли. Земля и небо не *будут едино*, как утверждает христианство, а *суть едино*. Величайшая империя земли и есть Небесная империя, земное небо, Срединное царство—царство вечной середины, вечной посредственности, абсолютного мещанства,—«царство не божие, а человеческое», как определяет опять-таки Герцен общественный идеал позитивизма. Китайскому поклонению предкам, золотому веку в прошлом соответствует европейское поклонение потомкам, золотой век в будущем. Ежели не мы, то потомки наши увидят рай земной, земное небо,—утверждает религия прогресса. И в поклонении предкам, и в поклонении потомкам одинаково приносится в жертву единственное человеческое лицо, личность безличному, бесчисленному роду, народу, человечеству,—«паюсной икре, сжатой из мириад мещанской мелкоты», грядущему вселенскому полипняку и муравейнику. Отрекаясь от бога, от абсолютной божественной личности, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности отказываясь ради чечевичной похлебки умеренной сытости от своего божественного голода и божественного первородства, человек неминуемо впадает в абсолютное мещанство. Ки-

тайцы—совершенно желтолицые позитивисты; европейцы—пока еще не совершенно белолицые китайцы. В этом смысле американцы совершеннее европейцев. Тут крайний Запад сходится с крайним Востоком»[1]).

Здесь наш «глубоко культурный» автор, выступает перед нами во всем величии своей изумительной аргументации. Он, как видно, полагает, что *доказать* известную мысль, значит повторить ее, и что чем чаще она повторяется, тем убедительнее она доказывается. Почему «позитивизм» должен непременно вести к мещанству? Потому что, «отрекаясь от бога, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности». Мы уж раз слышали это от г. Мережковского, и ни разу он не потрудился привести в пользу этой мысли хотя бы какой-нибудь намек на доказательство. Но мы уже знаем, что людям, привыкшим опустошать человеческую душу ради потустороннего фантома, дело не может представляться иначе: они не могут не думать, что с исчезновением фантома в человеческом сердце должно оказаться «запустение всех чувств», как у сумароковского Кощея. Ну, а там, где оказывается запустение всех чувств, естественно водворяются все пороки. Весь вопрос для нас теперь в том, что именно понимает под «мещанством» г. Мережковский, и почему именно мещанство относится им к числу пороков?

Мы слышали: человек впадает в абсолютное мещанство, отказываясь ради умеренной сытости от своего божественного голода и от своего божественного первородства. А несколькими строками выше наш автор дал нам понять, что отказ от божественного голода и от божественного первородства имеет место там, где человеческое лицо приносится в жертву «безличному, бесчисленному роду, народу, человечеству». Допустим, что наш автор дает нам правильное определение «абсолютного мещанства» и спросим его, где же, однако, он его видел: неужели в современной Европе? Мы знаем, что в современной Европе господствует буржуазный порядок, основным буржуазным законом которого служит правило: каждый за себя, а бог за всех. И не трудно понять, что люди, следующие этому правилу в своей практической жизни, отнюдь не склонны приносить себя (а, следовательно, и свое «лицо») в жертву

[1]) Там же, стр. 6—7.

«роду, народу, человечеству». Что же это рассказывает нам наш «глубоко культурный» автор?

Но это еще не все.

VI.

«Абсолютное мещанство» состоит, согласно его определению, в том, что человеческое лицо приносится в жертву «роду, народу, человечеству» ради *золотого века в будущем*. И именно это принесение лица в жертву ради золотого века в будущем характеризует собою современную Европу, между тем, как «желтолицые позитивисты»— китайцы, поклоняются золотому веку в прошлом. Но опять скажем, ведь в современной Европе господствует буржуазный порядок; откуда же взял г. Мережковский, что господствующая в западной Европе буржуазия стремится к золотому веку в будущем? С кого он портреты пишет? Где разговоры слышит? Уж не в среде ли социалистов, которые, как известно, первые заговорили о золотом веке в будущем?

Так оно и есть на самом деле. Социализм, по словам г. Мережковского, «невольно включает в себя дух вечной середины, мещанства, неизбежное метафизическое следствие позивитизма, как религии, на котором и сам он, социализм, построен»[1]). Оставляя в стороне метафизику, взглянем на дело с точки зрения общественной психологии.

«У голодного пролетария и у сытого мещанина разные экономические выгоды, но метафизика и религия одинаковые,— уверяет нас г. Мережковский:— метафизика умеренного здравого смысла, религия умеренной мещанской сытости. Война четвертого сословия с третьим, экономически реальная, столь же не реальна метафизически и религиозно, как война желтой расы с белой; и там и здесь сила против силы, а не бог против бога»[2]).

---

[1]) Там же, стр. 11. Единомышленница г. Мережковского—З. Гиппиус— выражается гораздо решительнее. Она уверяет западно-европейских читателей, что социалистические учения основываются „auf einem krassen Materialismus“ (на грубом материализме). См. ее статью „Die wahre Macht des Zarismus“ в периодическом сборнике „Der Zarund die Revolution“, стр. 193.

[2]) Там же, стр. 10.

«Не реальна метафизически и религиозно та борьба, в которой не выступает бог против бога». Пусть будет так. Но почему думает наш автор, что голодный пролетарий не имеет никакого другого нравственного интереса, кроме умеренной сытости, даже в том случае, когда жертвует своими личными интересами в пользу безусловно «золотого века»? Это остается тайной. Но эту тайну не трудно раскрыть. Свою характеристику психологии голодного пролетария наш автор заимствовал у тех господ, о которых еще Гейне говорил, что:

Sie trinken heimlich Wien
Und predigen öffentlich Wasser [1]).

Это старая песня. Каждый раз, когда «голодный пролетарий» предъявляет известные экономические требования сытому буржуа, этот последний обвиняет его в «грубом материализме». Буржуа не понимает и не может понять в своей сытой ограниченности, что для голодного пролетария осуществление его *экономических* требований равносильно обеспечению для него возможности удовлетворить по крайней мере некоторые из самых «*духовных*» потребностей. Не представляет он себе и того, что борьба за осуществление этих экономических требований может вызывать и воспитывать в душе голодного пролетария благороднейшие чувства мужества, человеческого достоинства, самоотвержения, преданности общему делу и т. д. и т. д. Буржуа судит по себе. Он сам каждый день ведет экономическую борьбу, но не испытывает при этом ни малейшего нравственного возрождения. Поэтому он презрительно улыбается, слыша о пролетарских идеалах: «рассказывай, мол, другим,— меня не надуешь». И этот его скептический взгляд целиком разделяется, как мы видели, г. Мережковским, который воображает себя ненавистником сытого «мещанства». Да и одним ли им? К сожалению, далеко не одним. Прочтите, например, что пишет г. Н. Минский:

«Разве вы не видите, что жизненная цель социалиста-рабочего и капиталиста-дэнди одна и та же, что оба они поклоняются предметам потребления и удобствам жизни

[1]) Они потихоньку пьют вино,
А вслух проповедуют воду.

оба стремятся к увеличению числа потребляемых предметов? Только один стоит на нижней ступени лестницы, другой—на верхней. Рабочий стремится к увеличению минимума, капиталист—к увеличению максимума житейских удобств. Оба друг перед другом правы, и борьба между ними сводится лишь к состязанию в том, какую ступеньку раньше надо прочь,—верхнюю или нижнюю» [1]).

А вот еще: «Если четвертое сословие одерживает на наших глазах победу за победой, то происходит это не оттого, что на его стороне больше священных принципов, а потому, что рабочие прозаически организуют свои силы, собирают капиталы, ставят требования и силой поддерживают их. Поймите же, друг мой. Я всей душой сочувствую новой общественности, хотя бы потому, что самого себя считаю рабочим. Я даже готов признать, что на ее стороне справедливость, ибо справедливость кажется мне ничем иным, как равновесием реальных сил. Поэтому я считаю консерватизм изменой справедливости. Но не могу же я не видеть, что своими победами новая общественность не только не создает новой нравственности, но еще дальше завлекает нас в дебри предметообожания. Не могу я не видеть, что идеал социалистов есть тот же мещанский идеал предметного благополучия, продолженный книзу, в сторону общедоступного минимума. Они для себя правы, но не от них придет новая правда» [1]).

Наконец, в недавно вышедшей книжке г. Минского: «На общественные темы» говорится:

«Мы, русская интеллигенция, совершили бы акт духовного самоубийства, если бы, забыв свое призвание и свой общечеловеческий идеал, приняли целиком учение европейской социал-демократии со всем его философским обоснованием и психологическим содержанием. Мы должны вечно иметь в сознании, что европейский социализм зачат в том же первородном грехе индивидуализма, как и европейское дворянство и мещанство. В основе всех притязаний и надежд европейского пролетариата лежит не общечеловеческая любовь, а то же вожделение свободы и комфорта, которое в свое время вдохновляло третье сословие и привело к теперешнему раздору. Притязания и надежды рабочих закон-

[1]) „Религия будущего“, стр. 287.
[2]) Там же, стр. 288.

нее и человечнее притязаний капиталистов, но они, будучи классовыми, не совпадают с интересами человечества» [1]).

Г. Мережковский не умел справиться с автономией свободы и необходимости. Г. Минский споткнулся об автономию общечеловеческой любви и свободы, сопровождаемой комфортом. Второе еще забавнее первого. В своем качестве неисправимого идеалиста, г. Минский совершенно неспособен понять, что интерес данного класса может в данный период исторического развития данного общества совпадать с общечеловеческими интересами. Я не имею ни малейшей охоты выводить его из этого затруднения, но я считаю полезным указать читателю на то, что взгляд на современный социализм, как на выражение «мещанских» стремлений пролетариата, не заключает в себе ровно ничего нового, кроме разве нескольких специальных выражений [2]). Так, например, еще Ренан в предисловии к своему «Avenir de la Science» писал: «Государство, которое обеспечило бы наибольшее счастье индивидуумам, вероятно пришло бы, с точки зрения благородных стремлений человечества, в состояние глубокого упадка». Разве это противопоставление счастья индивидуумов благородным стремлениям человечества не есть первообраз того противопоставления общечеловеческой любви свободе, сопровождаемой комфортом, которое преподносит нам г. Минский, как главный результат своих критических и, разумеется, оригинальных размышлений о природе современного социализма? Тот же Ренан, который отчасти уже понимал значение классовой борьбы, как пружины исторического движения человечества, никогда не мог возвыситься до взгляда на

---

[1]) „На общественные темы". Спб., 1909, стр. 63.

[2]) Кстати, на стр. 10 своей книги „Грядущий хам" и пр. г. Мережковский изображает дело так, как будто бы его взгляд на психологию „голодного пролетария" был лишь развитием взгляда Герцена. Но это совсем не верно. Герцен действительно допускал, что западный пролетариат „весь пройдет мещанством". Но это казалось ему неизбежным лишь в том случае, если на Западе не произойдет социального переворота. А по г. Мережковскому к мещанству должен будет повести именно социальный, т. е., по крайней мере, социалистический переворот. Взгляды Герцена на мещанство и о том, как искажают его нынешние наши сверхчеловеки, см. мою статью „Идеология мещанина нашего времени". „Совр. Мир". 1908.—Май и июнь.

эту борьбу, как на источник нравственного совершенствования ее участников. Он думал, что классовая борьба развивает в людях лишь зависть и вообще самые низкие инстинкты. У него выходило, что люди, участвующие в классовой борьбе, по крайней мере, со стороны угнетенных,— что особенно интересно для нас в настоящем случае,— неспособны подняться выше Калибана, ненавидящего своего повелителя Просперо. Ренан утешал себя тем соображением, что из навоза родятся цветы и что низшие чувства участников освободительных народных движений в конце концов все-таки служат делу прогресса. Сопоставьте это его понимание классовой борьбы с тем, что мы прочли у г.г. Мережковского и Минского о психологии борющегося пролетариата, и вы поразитесь сходством этой старой псевдофилософской болтовни с новым *евангелием от декаданса*. А этой псевдо-философской болтовне предавался не один Ренан: он только ярче других выразил то настроение, которое обнаруживается уже у некоторых французских романтиков и становится господствующим у французских «парнасцев» (parnassiens). Фанатичные сторонники теории искусства для искусства, «парнасцы» были убеждены в том, что они рождены «не для житейского волнения, не для корысти, не для битв»; и, за самыми редкими исключениями, решительно не в состоянии были понять нравственное величие того «житейского волнения», которое причиняется историческими междуклассовыми «битвами». Искренние, «по своему» честные и благородные ненавистники «мещанства», они зачисляли по-мещанскому ведомству решительно все современное им цивилизованное человечество и с поистине комичным негодованием упрекали в мещанстве то великое историческое движение, которое призвано искоренить *мещанство* в нравственной области, положив конец мещанскому (т.-е. буржуазному) способу производства. От парнасцев это комическое презрение к воображаемому мещанству освободительной борьбы пролетариата перешло к декадентам—сначала к французским, а затем и русским. Если мы примем в соображение то обстоятельство, что наши новые евангелисты, например, те же г.г. Минский и Мережковский, с большим прилежанием и с отличными успехами в науках учились в декадентской школе, то нам сразу станет понятным происхождение их взгляда на психологию голодного западно-европейского про-

летария, которую они расписывают такими поистине мещанскими красками для духовного назидания российского интеллигента.

VII.

Увы! Ничто не ново под луною! Все евангелие от Мережковского, Минского и им подобных оказывается, по крайней мере в своем отрицательном отношении к воображаемому мещанству западно-европейского пролетариата,—лишь новой копией весьма уже подержанного оригинала. Но это еще только пол-беды. Беда-то в том, что оригинал, который воспроизводят наши доморощенные обличители пролетарского мещанства, сам насквозь пропитан буржуазным духом. Это какая-то насмешка судьбы, и надо признаться, очень горькая, злая насмешка! Упрекая в мещанстве «голодных пролетариев», тяжелой борьбой отстаивающих свое право на человеческое существование, французские парнасцы и декаденты сами не только не пренебрегали житейскими благами, но, напротив, негодовали на современное буржуазное общество, между прочим, за то, что оно не обеспечивает достаточного количества этих благ им, г.г. парнасцам и декадентам, тонким служителям красоты и истины. Смотря на классовое движение пролетариата, как на порождение низкого чувства зависти, они ровно ничего не имели против разделения общества на классы. В одном из своих писем к Ренану Флобер говорит: «Благодарю вас за то, что вы восстали против демократического равенства, которое кажется мне элементом смерти в мире». Неудивительно поэтому, что при всей своей ненависти к мещанству, «парнасцы и декаденты» держали сторону буржуазного общества в его борьбе с новаторскими стремлениями пролетариев. Нимало неудивительно также и то, что прежде чем запереться в своей «*башне из слоновой кости*», все они старались как можно лучше устроить свое материальное положение в буржуазном обществе. Герой известного романа Гюисманса «A rebours», в своей вражде к мещанству, дошедшей до потребности устроить всю свою жизнь противоположно тому, как она устраивается в буржуазном обществе (отсюда и название романа «Наоборот», навыворот) начинает, однако, с того, что приводит в порядок свои денежные делишки, обеспечивая себе ренту, помнится—

в 50 тысяч франков. Он ненавидит мещанство всем своим сердцем и всем своим помышлением, но ему и в голову не приходит, что только благодаря мещанскому (капиталистическому) способу производства он может, не ударяя пальцем о палец, получать большой доход и предаваться своим антимещанским чудачествам. Он хочет причины и ненавидит следствия, неизбежно порождаемые этой причиной. Он хочет буржуазного экономического порядка и презирает чувства и настроения, им создаваемые. Он враг *мещанства;* но это не мешает ему оставаться *мещанином до мозга костей,* потому что в своем восстании против мещанства он никогда не посягнет на основу мещанского экономического порядка.

Г. Мережковский говорит о трагедии, пережитой Герценом под влиянием впечатлений, полученных им от «мещанской» Европы. Я не буду распространяться здесь об этой трагедии. Скажу только, что г. Мережковский понял ее еще хуже, нежели покойный Н. Страхов, писавший о ней в своей книге «Борьба с Западом в нашей литературе»[1]). Но мне хочется обратить внимание читателя на то трагическое раздвоение, которое неизбежно должно возникать в душе человека, искренно презирающего «мещанство» и в то же время решительно неспособного покинуть мещанскую точку зрения на основу общественных отношений. Такой человек поневоле будет пессимистом в своих общественных взглядах: ведь ему абсолютно нечего ждать от общественного развития.

Но пессимистом быть тяжело. Не всякому дано вынести пессимизм. И вот, ненавистник «мещанства» отвращает свой взор от земли, насквозь и навсегда пропитанной «мещанством», и вперяет его... в небо. Происходит то «опустошение человека и природы», о котором у меня уже была речь выше. Потусторонний фантом представляется в виде бесконечного резервуара всяческого антимещанства, и таким образом прокладывается самый прямой путь в область мистицизма. Недаром искренний и честный Гюисманс, так

---

[1]) Мой взгляд на эту трагедию изложен в моей статье „Герцен эмигрант", напечатанной в 13 выпуске „История русской литературы в XIX в.", издаваемой товариществом „Мир" под редакцией Д. Н. Овсяннико-Куликовского.

глубоко переживавший свои произведения, кончил свою жизнь убежденным мистиком, почти монахом.

Приняв все это во внимание, мы без труда определим социологический эквивалент религиозных исканий, с такой силой дающих себя чувствовать у нас в среде, более или менее—и скорее более, чем менее—прикосновенной к декадентству [1]).

VIII.

Люди, принадлежащие к этой среде, *ищут пути на небо по той простой причине, что они сбились с дороги на земле.* Самые великие исторические движения человечества представляются им глубоко «мещанскими» по своей природе. Вот почему одни из них равнодушны к этим движениям, или даже враждебны им, а другие, доходящие до сочувственного к ним отношения, все-таки находят необходимым окропить их святой водою для того, чтобы смыть с них проклятие их «материального» экономического происхождения.

Однако, скажут мне, вы сами признаете, что между нашими декадентами, ищущими пути на небо, есть люди, сочувствующие современным общественным движениям. Как же согласить это с вашей мыслью о том, что все эти люди сами пропитаны мещанским духом?

---

[1]) Г. Мережковский хорошо понимает связь своих религиозных исканий с декадентской „культурой“ (См. сборник „Der Zar und die Revolution“, S. 151 и след.). В качестве одного из представителей российского декадентства, г. Мережковский страшно преувеличивает его общественное значение. Он говорит: „Die russischen Dekadenten sind eigentlich die ersten russischen Europäer; sie haben die höchsten Gipfel der Weltkultur erreicht, von denen sich neue Horizonte der noch unbekannten Zukunft überblicken lassen“ и т. д. („Русские декаденты являются, собственно говоря, первыми русскими европейцами; они достигли высших вершин мировой культуры, с которых открываются новые горизонты неизвестного будущего“). Это забавно в полном смысле слова, но это вполне понятно, принимая в соображение то обстоятельство, что г. Мережковский, со всем своим новым евангелием, есть плоть от плоти и кость от костей российского декадентства.

Подобное возражение не только *может* быть сделано. Оно *уже* было сделано, прежде чем я высказал свою мысль. Его сделал не кто иной, как один из пророков нового евангелия, г. Минский [1]).

Известно, что осенью 1905 года г. Минский, в том же году опубликовавший свою книгу: «Новая религия», из которой выше сделаны были мною длинные выписки насчет «мещанского» духа современного рабочего движения, пристал к одной из фракций нашей социал-демократии. Это вызвало, разумеется, много насмешек и недоумений. И вот что отвечал г. Минский на эти недоумения и насмешки. Делаю очень длинную выписку, потому что в своем объяснении г. Минский затрагивает важнейшие вопросы современной — русской и западно-европейской — общественной жизни и литературы.

«Прежде всего замечу, что добрую половину направленных против меня удивлений и обвинений следует отнести на счет того коренного недоразумения, которое установилось в нашей либеральной критике по отношению к символической и мистической поэзии, и заключается в уверенности, будто поэты новых настроений, если не прямо враги политической свободы, то во всяком случае политические индифферентисты. Г.г. Скабичевские, Протопоповы не разглядели самого важного, того, что все символическое движение было ничем иным, как порывом к свободе и протестом против условных, извне навязанных тенденций. Когда же вместо словесных призывов к свободе над Россией пронеслось живое дыхание свободы — совершилось нечто, с точки зрения либеральной критики непонятное, а на самом деле необходимое и простое. Все—я подчеркиваю это слово—все без исключения представители новых настроений: Бальмонт, Соллогуб, Брюсов, Мережковский, А. Белый, Блок, В. Иванов—оказались певцами в стане русской революции. В лагере реакции остались поэты, чуждавшиеся символизма

---

[1]) Я точнее выразился бы, сказав: один из пророков одного из новых евангелий. Г. Минский считает свое новое евангелие совсем не похожим на новое евангелие г. Мережковского. (См. его статью: „Абсолютная реакция“ в сборнике „На общественные темы“). Это его право. Но я оставляю за собой право, столь же неоспоримое, как и право г. Минского, замечать в обоих этих евангелиях черты удивительного *фамильного сходства*.

и верные старым традициям: Голенищевы-Кутузовы и Чертелевы. То же самое произошло и в среде русских художников. Утонченные эстеты из «Мира Искусства» создают революционно-сатирический журнал в союзе с представителями крайней оппозиции, между тем как старые рыцари тенденциозной живописи, столпы передвижных выставок, с первым громом революционной грозы попрятались по углам. Какое любопытное сопоставление: здоровый реалист Репин—ректор академии, пишущий картину государственного совета, а импрессионист Серов—из окна той же академии набрасывающий эскиз казацкой атаки на толпу рабочих в утро 9-го января. Удивляться, впрочем, тут нечему. У нас повторилось явление, которое уже наблюдалось в европейской жизни. Разве искреннейший эстет, друг прерафаэлистов,—Моррис,—не был в то же время автором социальной утопии и одним из главарей рабочего движения? Разве талантливейшие из современных символистов—Метерлинк и Верхарн—не апостолы свободы и справедливости? Союз между символизмом и революцией—явление внутренне необходимое. Художники с наиболее утонченными нервами не могут не оказаться наиболее отзывчивыми на голос правды. Новаторы в области искусства не могут не стать рука об руку с преобразователями практической жизни».

В этой длинной выписке всего замечательнее указание (и притом «подчеркнутое» г. Минским указание) на то, что наши представители новых литературных настроений все без исключения оказались «певцами в стане русской революции». Это в самом деле очень интересный факт. Но для того, чтобы понять значение этого факта в истории развития русской общественной мысли и литературы, полезно будет сделать небольшую историческую справку. Во Франции, из которой пришло к нам декадентство, «представители новых течений» тоже являлись иногда певцами «в стане революции». И вот, поучительно припомнить некоторые характерные особенности этого явления. Возьмем Бодлэра, которого во многих и очень важных отношениях можно считать основоположником новейших литературных течений, увлекавших собою того же г. Минского.

Тотчас же после февральской революции 1848 года, Бодлэр вместе с Шанфлери основывает революционный журнал «Le Salut Public». Журнал этот, правда, скоро прекратился; вышло всего два номера: от 27 и 28 февраля. Но

это произошло не от того, что Бодлэр перестал воспевать революцию. Нет, еще в 1851 году мы видим его в числе редакторов демократического альманаха «La Rèpublique du Peuple», и в высшей степени достоин тот факт, что он резко оспаривает «ребяческую теорию искусства для искусства». В 1852 году, в предисловии к «Chanson» Пьера Дюпона, он доказывает, что «отныне искусство неотделимо от нравственности и пользы» (l'art est désormais inséparable de la morale et de l'utilité).

А за несколько месяцев до этого он пишет: «Чрезмерное увлечение формой доводит до чудовищных крайностей... исчезают понятия истинного и справедливого. Необузданная страсть к искусству есть рак, разрушающий все остальное... Я понимаю ярость иконоборцев и мусульман против икон... безумное увлечение искусством равносильно злоупотреблению умом» и т. д. Словом, Бодлэр говорит чуть ли не языком наших разрушителей эстетики. И все это во имя народа, во имя революции.

А что говорил тот же Бодлэр до революции? Он говорил, и не далее как в 1846 году, что когда ему случается быть свидетелем республиканской вспышки и когда он видит, как городовой колотит прикладом республиканца, он готов кричать: «бей, бей сильнее, бей еще, душка-городовой... Я обожаю тебя за это битье и считаю тебя подобным верховному судье Юпитеру. Человек, которого ты колотишь,— враг роз и благоуханий, фанатик хозяйственной утвари; это враг Ватто, враг Рафаэля, отчаянный враг роскоши, искусств и беллетристики, заядлый иконоборец, палач Венеры и Аполлона... Колоти с религиозным усердием по лопаткам анархиста!» Словом, Бодлэр выражался тогда очень сильно. И все во имя красоты, все во имя искусства для искусства.

А что говорил он *после* революции? Он говорил,—и не так уже долго спустя, после событий начала 50-х годов,—именно в 1855 году,—что идея прогресса смешна и что она служит признаком упадка. По его тогдашним словам, эта идея есть «фонарь, распространяющий мрак на все вопросы знания, и кто хочет видеть ясно в истории, тот прежде всего должен загасить этот коварный светильник». Короче, наш бывший «певец в стане революции» и на этот раз выражался очень сильно. И опять

во имя красоты, опять во имя искусства, опять во имя «новых течений» [1]).

IX.

Когда думает г. Минский, почему Бодлэр, в 1846 г. умолявший душку-городового колотить республиканца по лопаткам, два года спустя оказался «певцом в стане революции»? Потому ли, что он продал себя революционерам? Конечно же, нет. Бодлэр оказался «в стане революции» по той все-таки, гораздо менее постыдной причине, что его, совершенно неожиданно для него самого, забросила в революционный лагерь волна народного движения. Впечатлительный, как истеричная женщина, он неспособен был плыть против течения, и когда «вместо словесных призывов к свободе» над Францией «пронеслось живое дыхание свободы», он, еще так недавно и так грубо издевавшийся и над призывами к свободе, и над активной борьбой за нее, подобно бумажке, летящей по ветру, полетел в лагерь революционеров. А когда восторжествовала реакция, когда затихло живое дыхание свободы, он стал находить смешной идею прогресса. Люди этого разбора—совсем ненадежные союзники. Они не могут не оказаться «отзывчивыми на голос правды». Но они обыкновенно не долго отзываются на него. У них для этого не хватает характера. Они мечтают о сверх-человеках; они идеализируют силу; но они идеализируют ее не потому, что они сами сильны, а потому, что они слабы. Они идеализируют не то, что у них *есть*, а то, чего у них *нет*. Потому-то они и не умеют плавать против течения. Они вообще летают по ветру. Удивительно ли, что их заносит иногда в лагерь демократов ветром революции. Но из того, что их подчас заносит этим ветром, еще не следует, что, — как уверяет нас г. Минский,—«союз между символизмом и революцией — явление внутренне необходимое». Вовсе нет! Этот союз вызывается,— когда вызывается,— причинами, не имеющими прямого отношения ни к природе символизма, ни к природе революции. Приводимые же г. Минским при-

[1]) См. Albert Cossague: „La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes". Paris, 1906, p.p. 81 и след., 113 и след.

меры Морриса, Метерлинка и Верхарна в лучшем случае доказывают[1]) только то, что и талантливые люди могут быть непоследовательны. Но это одна из истин, не нуждающихся в доказательствах.

Скажу прямо: я гораздо больше уважал бы наших представителей «новых течений», если бы они во время революционной грозы 1905—1906 г.г. показали, что они умеют плавать против течения и не поторопились схватиться за революционную лиру. Ведь они и сами должны сознавать теперь, что лира эта издавала в их, непривычных к ней, руках не весьма гармоничные звуки. Уж лучше было продолжать служение чистой красоте. Лучше было сочинять новые вариации, например, на такую старую тему:

„Тринадцать, темное число —
Предвестье зол, насмешка, мщенье,
Измена, хитрость и паденье —
Ты в мир со Змеем приползло".

Я не беру на себя роли пророка, я не хочу предсказывать, что наши декадентские «певцы в стане русской революции» пройдут все зигзаги того пути, по которому проследовал в свое время Бодлэр. Но что они уже оставили за собой не мало зигзагов, это они прекрасно знают и сами. Г. Минский пишет: «Давно ли Мережковский красовался в одежде грека, сверх-человека? Давно ли Бердяев носил костюм марксиста, неокантианца! И вот они, подчиняясь силе стихийной, непреодолимой, последней искренности, служат неприкрытой бессмыслице чуда, с упоением участвуют в бамбуле суеверного сектантства, увлекая за собой, будем надеяться, немногих». Я тоже надеюсь, что г.г. Бердяев и Мережковский,—а с ними и г-н Минский,—увлекут «немногих». Но я спрошу г. Минского, каким образом он, так хорошо знающий поразительную изменчивость декадентских представителей новых течений, может с победоносным видом указывать на тот факт, что та же измен-

---

[1]) Говорю: в лучшем случае, потому что, признаюсь откровенно, я не знаю, в чем именно Метерлинк проявил себя, как „апостол свободы и справедливости". Пусть г. Минский просветит меня на этот счет; я буду очень благодарен ему за это.

чивость завела их, между прочим, и «в стан русской революции»?

Но и в изменчивости своей люди эти остаются неизменными в одном отношении: они никогда не перестают смотреть сверху вниз на освободительное движение рабочего класса[1]). Сам г. Минский, рассказывая историю своего смеха, достойного редакторства, признается, разумеется, выражая это по-своему, что когда он сходился с социал-демократами, он хотел пролить на их революционные стремления благодать своей новой религиозности. А теперь, когда он давно уже убедился в том, что его попытка была заранее осуждена на неудачу, он готов с легким сердцем обвинять своих бывших союзников в самых тяжелых грехах против «всех высших духовных ценностей»[2]).

X.

Довольно об этом. Характеризуя г. Мережковского, г. Минский говорит:

«Мережковский с большой наивностью раскрывает перед нами причины, почему он верит в воскресение Христово».

---

[1]) Кстати, г. Минский, хорошо осведомленный в иностранных литературах, должен был бы знать, что свойственные им новые течения возникли именно, как реакция против освободительных усилий рабочего класса. Эта истина входит теперь, как общепризнанная, в историю литературы. Вот, например, что говорит Леон Пино об эволюции романа в Германии: „Социализм имел результатом Ницше, т. е. протест личности, которая не хочет исчезнуть в анонимате, против нивеллирующей и все захватывающей массы; восстание гения, отказывающегося подчиниться глупости толпы, и,—в противность всем великим словам о солидарности равенства и общественной справедливости, — смелое и парадоксальное провозглашение того, что только сильные имеют право на жизнь, и что человечество существует только затем, чтобы время от времени производить нескольких сверх-человеков, которым все другие должны служить рабами.

Эта антисоциалистическая тенденция и сказалась, по словам Пино, в новом немецком романе. Твердите, после этого, что новые литературные течения не идут вразрез с интересами пролетариата. Но г. Минский, как будто ничего не слыхал об *этой* стороне новых течений. „О, глухота—большой порок!“ (См. „L'évolution du roman en Allemagne au XIX-e siècle“. Paris, 1908, p. 300 и след.)

[2]) „На общественные темы“, стр. 193—199.

«Перед несомненно гниющей массой, что значит сомнительное нетление во славе, в памяти человеческой?— спрашивает он.—Ведь самого драгоценного, единственного, непотворяемого, что делает меня мною—Петром, Иваном, Сократом, Гёте, в лопухе уже не будет». «Словом, причина ясна: Мережковский боится смерти и желает бессмертия»[1]).

Что верно, то верно! Г. Мережковский боится смерти и желает бессмертия. А так как наука за бессмертие отнюдь не ручается, то он апеллирует к религии, с точки зрения которой оно представляется несомненным. У него выходит, что бессмертие непременно есть, так как если его нет, то непременно придет время, когда уже не будет самого драгоценного, единственного, того, что делает г. Мережковского—г. Мережковским. С точки зрения логики, этот довод не выдерживает даже и самой снисходительной критики. Нельзя доказывать бытие данного существа или предмета тем соображением, что если бы этого существа или предмета не было, то мне пришлось бы очень плохо. Хлестаков говорит, что он должен есть, потому что в противном случае он может отощать. Этот его аргумент, как известно, никого не убедил. Но как ни слаба аргументация г. Мережковского, факт тот, что к ней, сознательно или бессознательно, прибегают очень многие. И в их числе г. Минский. Вот как презрительно отзывается он о представителях «куцого разума», слишком просто решающего, по его мнению, вечные вопросы бытия: «Смерть? Ха, ха! Все там будем... Начало жизни? Ха, ха! Обезьяна... Конец жизни? Ха, ха! Лопух... Желая очистить русскую действительность от гнили мнимых ценностей,— эти весельчаки, все эти «бойкие» столпы «Современника», «Дела», «Отечественных Записок»,— Писаревы, Добролюбовы, Щедрины, Михайловские—незаметно для себя обесценили жизнь и с самыми добрыми намерениями создали тусклую действительность и литературу второго сорта. Реализм, отрицая божественность жизни, выродился в нигилизм, а нигилистическая веселость привела к скуке. Тесно стало душе между обезьяной и лопухом, и делу не помогло ни резание лягушек, ни хождение в народ, ни политическое подвижничество»[2]).

---

[1]) „На общественные темы", стр. 230.

[2]) „На общественные темы", стр. 251.

Г. Минский убеждает, что разогнать скуку, причиненную «нигилистической веселостью», нельзя иначе, как усвоив его «религию будущего». Я об этом спорить с ним не стану. Но почему так раздражает его «нигилистическая веселость»? Очевидно, потому, что шутки не приличны там, где решаются вечные вопросы бытия. Но неужели он думает, что люди, обнаруживающие неприятную для него веселость, *решали* эти вопросы *с помощью шуток?* Известно, что они, наоборот, решали их серьезными усилиями ума; достаточно напомнить рассказ Тургенева о том, с каким поглощающим интересом относился Белинский к вопросу о бытии бога. Но когда серьезные вопросы были решены для них, благодаря серьезной работе их мысли, они, обращаясь к старым, отцами и дедами завещанным решениям этих вопросов, приходили в «веселое», т.-е., собственно, насмешливое настроение духа. Воспоминание об этой их насмешливости и раздражает нашего серьезного автора. Этот серьезный автор не хочет понять, что—как очень хорошо заметил Маркс,—когда я смеюсь над смешным, то это и значит, что я отношусь к нему серьезно. Весь вопрос, стало-быть, сводится к тому, насколько серьезны были те решения «вечных вопросов», к которым приходили «веселые» передовые люди весьмидесятых и семидесятых годов. Г. Минский, характеризующий эти решения словами: «обезьяна», «все там будем», «лопух», считает их совсем не серьезными. Но тут он сам очень сильно грешит недостатком серьезного отношения к предмету.

«Все там будем», «обезьяна» и «лопух» указывают на очень определенное миросозерцание, которое можно характеризовать словами: единство космоса, эволюция живых существ, вечная смена форм жизни. Что же тут несерьезного? Кажется, ничего. Кажется, именно такое миросозерцание подготовлялось всем ходом развития науки в XIX столетии. Чего же сердится г. Минский? Его раздражают те «ха, ха», которыми,—надо говорить правду,—довольнотаки часто сопровождались ссылки и на «лопух», и на «обезьяну». Но, ведь надо же быть справедливым. Ведь надо же понять, что с точки зрения указанного миросозерцания не могли не оказаться смешными старо-дедовские решения вечных вопросов. Решения эти имеют анимистический характер, т.-е. коренятся,—как я это показал выше (см. мою первую статью «О религиозных исканиях»),—в

миросозерцании дикарей. Ну, а миросозерцание дикарей очень часто и очень естественно смешит цивилизованного человека.

И совершенно напрасно думает г. Минский, что «скука», от которой он и ему подобные ищут спасения в евангелии от декаданса, ведет свою родословную от нигилистической веселости. Я уже объяснил, что «скука» эта обусловливается такими особенностями психологии современного «сверх-человека», которые имеют самое тесное отношение к мещанству и как нельзя более далеки от нигилизма. И столь же напрасно пренебрегает он «веселостью». «Веселость» «веселости» рознь. «Веселость» Вольтера, — его знаменитые «ха, ха, ха», которыми он так больно бичевал изуверство и суеверие, — оказали самую *серьезную* услугу человечеству. Вообще, крайне странно, что наши современные религиозные искатели не любят смеха. Смех — великое дело. Фейербах был прав, говоря, что смехом отличается человек от животного.

XI.

Я вполне верю, что душе г. Минского тесно «между обезьяной и лопухом». Но иначе и быть не может: он придерживается такого миросозерцания, которое заставляет смотреть сверху вниз и на «лопух», и на «обезьяну». Он — дуалист. Он пишет: «Сам по себе каждый индивидуум представляет не монаду, как учил Лейбниц, а комплексную двуединую дуаду, т.-е. неразрывное единство двух неслитных и нераздельных элементов — духа и тела, или, вернее, целую систему таких дуад, как большой кристалл состоит из мелких кристаллов той же формы»[1]).

Это самый несомненный дуализм, но только прикрытый псевдо-монистической терминологией. И только этот дуализм открывает г. Минскому дверь в его религию будущего, при чем на этой двери написано, конечно: «*дух*», а не «*тело*». Как религиозный человек, г. Минский смотрит на мир с точки зрения анимизма. В самом деле, только человек, держащийся этой точки зрения, мог бы повторить за г. Минским следующую предсмертную молитву:

---

[1]) „Религия будущего“, стр. 177.

«В этот грустный час смерти, покидая навсегда свет, солнце и все, что любил в мире, благодарю тебя, боже, за то, что ты из любви ко мне принес себя в жертву. Вот я провожаю мыслью свою короткую жизнь, ее забытые радости и памятные страдания и вижу, что не было жизни, как теперь нет смерти. Только ты, единый, жил и умер, а я, в меру силы, отмеренной мне тобою, отражаю твою жизнь, как теперь отражаю твою смерть. Благодарю тебя, боже, за то, что ты позволил мне быть свидетелем твоего единства»[1]).

Г. Минский утверждает, что «наука исследует причины, религия—цели». Создав себе бога по анимистическому рецепту, т.-е., в конце-концов, по своему образу и подобию, совершенно естественно задаться вопросом, какие цели преследовал бог, создавая мир и человека. Спиноза давно уже обратил внимание на эту сторону дела. Он давно и хорошо выяснил, как много предрассудков зависит от того одного предрассудка, по которому люди обыкновенно предполагают, что все вещи в природе, подобно им самим, действуют для какой-нибудь цели, и даже за верное утверждают, что и сам бог направляет все к известной, определенной цели (ибо, они говорят, что бог сотворил все для человека, а человека сотворил для того, чтобы он почитал его) [2]).

Раз поставив определенные цели для деятельности сочиненного фантома, человек с большим удобством может придумать все, что угодно. Тогда уже не трудно убедить себя в том, что «нет смерти», как уверяет г. Минский, и т. п.

Но замечательно, что религиозные искания новейшего времени вращаются преимущественно вокруг вопроса о личном бессмертии. Еще Гегель заметил, что в античном мире вопрос о загробной жизни приобрел чрезвычайное значение тогда, когда, с упадком прежнего древнего города-государства, разрушились все старые общественные связи, а человек оказался нравственно изолированным. Нечто подобное мы видим и теперь. Дошедший до самой крайности, буржуазный индивидуализм приводит к тому, что человек схватывается за вопрос о своем личном бессмертии, как за главный вопрос бытия. Если Моррис Баррэс прав, если «я»

---

[1]) „Религия будущего", стр. 301.

[2]) Бенедикта Спинозы „Этика". Перевод под редакцией Модестова. Спб., 1904 г., стр. 44.

представляет собою единственную реальность, то вопрос о том, суждено или не суждено этому «я» вечное существование, в самом деле становится вопросом всех вопросов [1]). И так как, если верить тому же Баррэсу, вселенная есть не что иное, как фреска, которую, дурно или хорошо, пишет наше «я», то очень естественно позаботиться о том, чтобы фреска вышла возможно более «занятной». В виду этого нельзя удивляться ни «чорту» г. Мережковского, ни «дуаде» г. Минского, ни чему угодно [2]).

«Вопрос о бессмертии, так же, как вопрос о боге,—говорит г. Мережковский,—одна из главных тем русской литературы от Лермонтова до Л. Толстого и Достоевского. Но как бы ни углублялся этот вопрос, как бы ни колебалось его решение между *да* и *нет*, все же вопрос остается вопросом [3]). Я вполне понимаю, что г. Мережковский увидел в вопросе о бессмертии одну из главных тем русской литературы. Но для меня совершенно непонятно, каким образом он проглядел, что русская литература дала по крайней мере один обстоятельный ответ на этот вопрос. Этот ответ принадлежит... З. Н. Гиппиус. Он не очень длинен; я приведу его целиком.

---

[1]) Г-жа З. Гиппиус говорит: „Виноваты ли мы, что каждое „я" теперь сделалось особенным, одиноким, оторванным от другого „я", и потому непонятным ему и ненужным? Нам, каждому, страстно нужна, понятна и дорога наша молитва, нужно наше стихотворение — отражение мгновенной полноты нашего сердца. Но другому, у которого заветное „свое" — другое, непонятна и чужда моя молитва. Сознание одиночества еще более отрывает людей друг от друга. Мы стыдимся своих молитв и, зная, что все равно не сольемся в них ни с кем, — говорим, слагаем их уже в полголоса, про себя, намеками, ясными лишь для себя". (Собрание стихов. Москва. Книгоиздательство „Скорпион", 1904, стр. III). Вот оно как! Тут поневоле откроешь „мещанство" в самых великих движениях человечества и по необходимости ударишься в одну из религий будущего!

[2]) Известно, что „чорт" г. Мережковского имеет хвост, длинный и гладкий, как у датской собаки. Я решаюсь предложить ту гипотезу, что как необходимая антитеза этого *нечестивого* хвоста существуют *благочестивые крылья*, невидимо украшающие собою спину г. Мережковского. Я воображаю эти крылья короткими и покрытыми пушком, подобно крыльям невинного цыпленка.

[3]) „Грядущий хам", стр. 86.

ВЕЧЕР.

„Июльская гроза, шумя, прошла,
И тучи уплывают полосою,
Лазурь неясная опять светла...
Мы лесом едем, влажною тропою.
Спускается на землю бледный мрак,
Сквозь дым небесный виден месяц юный,—
И конь все больше замедляет шаг
И вожжи тонкие дрожат, как струны.
Порою, туч затихнувшую тьму
Вдруг молния безгромная разрежет.
Легко и вольно сердцу моему,
И ветер, пролетая, листья нежит.
Колеса не стучат по колеям,
Отежелев поникли долу ветки...
А с тихих нив и с поля к небесам
Туманный пар плывет, живой и редкий.
Как никогда я чувствую — я твой,
О, милая и стройная природа!
Живу в тебе, потом умру с тобой,
В душе моей покорность и свобода"..[1]).

Тут есть одна неверная,—и даже очень неверная,—нота. Что значит: «умру с тобой»? То ли, что когда я умру, то со мной умрет и природа? Но, ведь, это не верно. Не природа живет во мне, а я в природе, или, вернее сказать, природа живет во мне только вследствие того, что я живу в ней, составляя одну из ее бесчисленных частей. И когда эта часть умрет, т.-е. разложится, уступив место другим сочетаниям, то природа будет по-прежнему продолжать свое вечное существование. Но зато чрезвычайно тонко подмечено г-жой З. Гиппиус *чувство свободы*, вырастающее, *несмотря на мысль о неизбежности* смерти, из чувства единства природы и человека. Это чувство свободы прямо противоположно тому чувству рабской зависимости от природы, которая, по мнению г. Мережковского, должна владеть всякой душой, не опирающейся на костыль религиозного сознания. Прямо удивительно, как могло выйти стихо-

[1]) Собрание стихов, стр. 49—50.

творение «Вечер» из-под пера писательницы, способной взывать, обращаясь к числу—тринадцать:

„И волей первого творца,
Тринадцать, ты — необходимо.
Законом мира ты хранимо —
Для мира грозного конца“ [1])

Чувство свободы, порождаемое сознанием единства и родства человека с природой и нимало не ослабляемое мыслью о смерти, есть как нельзя более светлое, отрадное чувство. Но оно не имеет ничего общего с той «скукой», которая овладевает г.г. Минским и Мережковским каждый раз, когда они вспомнят о своем брате «лопухе» и своей сестре «обезьяне». Это чувство нимало не боится «лопушьего бессмертия», которое так пугает г. Мережковского. Больше того, оно основывается на инстинктивном сознании этого, столь презренного в глазах г. Мережковского, бессмертия, у кого есть это чувство, тому совсем не страшна мысль о смерти, а у кого оно отсутствует, тот не отговорится от этой мысли никакими «дуадами» и никакими «религиями будущего».

XII.

Современные религиозные искатели апеллируют к потустороннему фантому именно потому, что в их опустошенных душах чувство это или совсем отсутствует, или является крайне редким гостем. Они ищут в религии утешения, как иные, а иногда, впрочем, и те же самые ищут его в вине. И очень сильно распространен тот взгляд, что религиозные утешения особенно нужны человеку тогда, когда ему приходится так или иначе платить дань смерти.

Но всякого ли утешает подобное утешение? В том-то и дело, что нет.

«Что такое религиозное утешение?—спрашивает Фейербах.—Простая видимость. Утешает ли меня то соображение, что любящий отец на небесах отнял отца у этих детей?

---

[1]) „Собрание стихов“, стр. 142. Это стихотворение показывает, что, согласно „откровению“ Зинаиды, мир кончится в одно из тринадцатых чисел, причем следующего, четырнадцатого числа, уже ничего не будет. Премудрость!

Можно ли заменить отца? Можно ли утешить это несчастье? Да, по человечеству можно, а посредством религии нельзя. Как? Разве меня утешит представление о любящем отце, если мой бедный ребенок лежит больным целые годы. Нет... Мое сердце отвергает религиозное утешение»... [1]).

Что скажет об этом г. Мережковский? Мне сдается, что такие речи заставляют вспоминать о гордых титанах, а не о жалких, спившихся с кругу босяках.

Г. Мережковский с величайшим презрением отзывается о «лопушьем бессмертии». Ему, как видно, совсем недоступно то бодрящее чувство родства человека с природой, которое так поэтически изображено в приведенном мною стихотворении г-жи З. Гиппиус «Вечер». Он думает, что «лопушьим бессмертием» могут довольствоваться только, так называемые, грубые материалисты. Но для полноты характеристики грубых «материалистов» надо сказать, что представление о бессмертии не покрывается для них представлением *о «лопушьем бессмертии»*. Они говорят также, что умерший человек может жить в памяти других людей. По прекрасному выражению Фейербаха, «Das Reich der Erinnerung ist der Himmel» (царство воспоминания есть небо). Но так рассуждать мог только Фейербах, который, что там ни говори, был все-таки материалистом. А вот тонкие господа декаденты таким рассуждением не удовлетворяются. Ссылка на жизнь в воспоминании производит на них впечатление злой насмешки. Эти тонкие господа, вообще говоря, столь склонны к идеализму, по смыслу которого мир есть лишь наше представление, испытывают чувство глубочайшей обиды, слыша, что придет такое время, когда сами они будут жить только в представлении других людей. Им нужно, чтобы сохранилось именно их дорогое «я»; мир, в котором нет этого «я», представляется им лишенным свободы, миром мрачного хаоса.

Фейербах говорил, что только люди, относящиеся к человечеству равнодушно или даже презрительно, могут не удовлетворяться мыслью о продолжении существования *человека в человеке*: «Учение о неземном, сверхчеловеческом бессмертии есть учение эгоизма; учение о продолжении су-

---

[1]) См. Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, dargestellt von Karl Grün. B. I, S. 418.

ществования человека в человеке есть учение любви»[1]). И это, без всякого сомнения, справедливо. Наши тонкие и возвышенные господа декаденты потому и видят в вопросе о личном бессмертии основной вопрос бытия, что они—индивидуалисты до конца ногтей. Индивидуалисту же, можно сказать, по самому его званию полагается быть эгоистом.

Я не прав? Я преувеличиваю? Сошлюсь опять на г-жу З. Гиппиус.

«Я думаю,—пишет она,—явись теперь в наше трудное, острое время стихотворец, по существу подобный нам, но гениальный,—и он очутился бы один на своей узкой вершине; только зубец его скалы был бы выше,—ближе к небу,—и еще менее внятным казалось бы его молитвенное пение. Пока мы не найдем общего бога, или хоть не поймем, что стремимся все к нему, единственному,—до тех пор наши молитвы,—наши стихи,—живые для каждого из нас,—будут непонятны и не нужны ни для кого»[2]).

Почему же «наши стихи», «живые для каждого из нас», никому не нужны и никому непонятны? Да просто потому, что они—порождение крайнего индивидуализма. Когда поэту не нужен и непонятен окружающий его человеческий мир, то он сам остается ненужным и непонятным для окружающего человеческого мира. Но сознание одиночества тяжело: это чувствуется и в словах г-жи Гиппиус. И вот, за невозможностью отделаться от него с помощью представлений, относящихся к действительной, земной жизни нашего грешного человечества, измученные духовным одиночеством, индивидуалисты обращаются к небу, ищут «общего бога». Они надеются, что придуманный ими «общий бог» вылечит их от их застарелой болезни—индивидуализма. Выдыбай, боже! Тщетный призыв! Против индивидуализма не растет никакого зелья на небе. Печальный плод земной жизни людей, он исчезнет лишь тогда, когда взаимные (земные) отношения людей не будут более выражаться принципом: «человек человеку—волк».

Теперь мы достаточно знаем психологию «богостроителей» декадентского пошиба для того, чтобы окончательно выяснить себе, до какой степени немыслимо сочувствие освободительному движению рабочего класса со стороны этих

---

[1]) Karl Grün. Цитир. сочинение, Т. I, стр. 420.

[2]) Цитир. соч., стр. 6.

господ. В психологии голодного пролетария они видят лишь мещанство. Я уже сказал, что это объясняется, прежде всего, их непобедимым, хотя и бессознательным сочувствием к тому «мещанскому» экономическому порядку, который услужливо освобождает их от докучной необходимости жить трудами рук своих. В их презрении к «мещанству» голодного пролетария обнаруживается мещанство,—истинное, неподдельное мещанство!—сытого буржуа. Теперь мы видим, что их мещанство обнаруживается также и с другой стороны. Оно выражается в том крайнем индивидуализме, благодаря которому делается невозможным не только сочувствие их к пролетариату, но даже и их взаимное понимание. Драгоценное «я» каждого из них осуществляет философский идеал—Лейбница: оно становится монадой, «неимеющей окон наружу».

Представьте же себе теперь, что такая монада, сделавшаяся богомольной под влиянием нестерпимой скуки жизни и непреодолимого страха смерти,—которая грозит уничтожением все тому же драгоценному «я»,—решается, наконец, покинуть свою «башню из слоновой кости». Она, прежде, занимавшаяся «тринадцатым числом» и проповедывавшая искусство для искусства, теперь с благосклонностью обращается к нашей юдоли плача и задается целью заново перестроить взаимные отношения людей. Короче, вообразите,—что монада, «не имеющая окон наружу», переносится порывом исторической бури в «стан революции». Что предпримет она там?

Нам уже известно, что она окропит экономические стремления современного борющегося человечества святой водой своего нового благочестия и окурит ладаном своей «новой» мистики. Но она не ограничится этим, она захочет переделать названные стремления сообразно своему собственному душевному складу.

Современное освободительное движение рабочего класса, есть движение против эксплоатирующего меньшинства. *Сила* участников этого движения заключается в их *солидарности*. Их *успех* предполагает в них способность жертвовать своими частными интересами интересам целого. *Пафосом* этой борьбы является *самоотвержение*. Но монада, «не имеющая окон наружу», не знает самоотвержения. Подчинение интересов частей интересам целого представляется ей насилием над личностью. Ей антипатична масса, которая, по ее мнению, грозит ей «анониматом». Поэтому она никогда не

заключит искреннего и прочного мира с социалистическим идеалом. Она будет отвергать его, даже невольно ему уступая.

Мы видим это на примере г. Минского. Г. Минский делает на словах много уступок современному социализму, но на деле все его симпатии склоняются к, так называемым, революционным синдикалистам, *теория* которых есть незаконная дочь анархизма. Социализм школы Маркса кажется ему слишком «властолюбивым». Он не одобряет, правда, и анархистов школы Бенжамена Теккера,—крайних индивидуалистов,—они представляются ему слишком «самолюбивым». И он решает, что «властолюбие социалистов и проповедь самолюбия со стороны анархистов... роднят тех и других не только с идеологией, но и с психологией ненавистной им буржуазии» [1]). На этом основании вы подумаете, может быть, что г. Минский одинаково далек как от социализма, так и от анархизма. Вы ошибетесь. Слушайте дальше:

«Вполне радикальными оказываются либертарные социалисты, которые одновременно отрицают и частную собственность, и организованную власть, и таким образом вправе считать себя совершенно исцелившимися от отравы мещанского жизнепонимания и жизнеустройства» [2]).

Что же такое эти «либертарные» социалисты, так сильно пришедшиеся по душе нашему автору? Это—анархисты школы Бакунина—Кропоткина, т.-е. анархисты, называющие себя коммунистами. Принимая в соображение, что в Европе других анархистов почти нет,—немногочисленные последователи Теккера, встречаются преимущественно в Соединенных Штатах Северной Америки,—мы видим, что симпатии г. Минского принадлежат западно-европейским анархистам. Анархисты эти отрицают, как он говорит, и частную собственность, и организованную власть. Так как неорганизованной власти анархисты, тоже, конечно, не признают, то наш автор точнее выразился бы, если бы сказал, что «либертарные социалисты» отрицают всякое ограничение прав индивидуума. Такое отрицание кажется ему очень радикальным, особенно в виду того, что «либертарные социалисты» отрицают также и частную собственность. Восхищенный таким радикализмом, г. Минский готов признать «либертарных социали-

---

[1]) „На общественные темы", стр. 90.

[2]) „На общественные темы", стр. 90.

стов» совершенно исцелившимися от отравы мещанского жизнепонимания и жизнеустройства. Оказывается, стало-быть, что единственное движение, чуждое мещанства, есть ныне то, которое совершается в западной Европе под анархическим знаменем. Можно ли отзываться благосклоннее? Наш благосклонный к коммунистическому анархизму автор не заметил, что «*радикализм*» этого направления сводится к простому *паралогизму*: в самом деле, нельзя отрицать всякое ограничение прав индивидуума и *в то же время* отвергать частную собственность, т.-е. право индивидуума на присвоение себе известных предметов. Но ум нередко умолкает, когда говорит сердце. Индивидуалист из декадентского лагеря не может не питать крайнего сочувствия к индивидуалистам из лагеря «либертарного социализма» [1]). Комичнее всего, то, что г. Минский валит с больной головы на здоровую. Он посылает упрек в индивидуализме именно современному социализму, или, по его терминологии, социал-демократизму. «Вполне возможно,—говорит он,—что понимание мирового процесса, как борьбы за экономические интересы, нормально и истинно для индивидуалиста. Но для нас, выстрадавших иное отношение к миру, может быть болезненное, но столь близкое и дорогое нам, отношение всечеловеческой любви и самопожертвования,—для нас нормальным и правильным является понимание мирового процесса, как мистерии вселенской любви и жертвы» [2]).

Тут первым делом нужно заметить, что ни одному толковому марксисту никогда не приходило в голову рассматривать весь «мировой процесс», т.-е., например, также и развитие солнечной системы, как борьбу за экономические интересы. Это—ахинея, до которой могли доходить лишь некоторые наши доморощенные эмпириомонисты (Богданов и др.). Но дело не в этом. Как уже сказано выше, для современного мещанина особенно характерно это противопоставление «всечеловеческой любви и самопожертвования»

---

[1]) Мимоходом. Почему думает г. Минский, что мы, марксисты, говорим о буржуазной природе анархического учения лишь под влиянием „полемического задора“ ? Никакого задора тут нет. Мы просто на-просто констатируем тот факт, что идеологи анархизма еще более крайние индивидуалисты, чем даже идеологи буржуазии. Но оспаривать этот факт можно именно только под влиянием полемического задора.

[2]) „На общественные темы“, стр. 70.

борьбе за экономические интересы—заметьте: *борьбе за экономические интересы экономически эксплоатируемого класса.* На такое противопоставление способен только тот, кто не понимает ни самопожертвования, ни всечеловеческой любви. Именно потому, что г. Минский не понимает ни самопожертвования, ни всечеловеческой любви, он испытывает непреодолимую потребность окутывать их мраком религиозной «мистерии».

А г. Мережковский?

Что касается его, то он еще менее, чем г. Минский, может понять социализм; поэтому он склоняется к той «бесконечной анархии», которая, по его словам, составляет скрытую душу русской революции [1]). И не один он: к бесконечной анархии склоняется, как видно, вся троица: Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. В неподписанном предисловии к триединому сборнику «Der Zar und die Revolution» говорится,—очевидно, от лица всей троицы,—что эмпирическая сознательная цель русской революции есть социализм, а ее мистическая и бессознательная цель—анархия [2]).

Тут же русская революция *отождествляется* с анархией («Die russische Revolution oder Anarchie. S. 1.») и предсказывается, что рано или поздно «Европа, как целое» придет в столкновение с анархической русской революцией. А чтобы Европа, как целое, знала, с кем именно ей придется иметь дело в предстоящем столкновении, до ее сведения доводится, что между тем, как для европейца политика—наука, для нас она—религия [3]), и что «мы»—мистики в глубочайшей основе своей сущности и воли. При этом «наша мистическая сущность характеризуется, между прочим, тем, что мы не ходим, мы бегаем; мы не бегаем, мы летаем; мы не летаем, мы падаем» [4]). Несколько ниже «Европа, как целое» с величайшим удивлением читает, что «мы летаем» самым необыкновенным образом,—именно «mit in die Luft gerichteten Fer-

---

[1]) Der Zar und die Revolution. S. 153.

[2]) Там же, стр. 5. Как это само собою разумеется, наша троица находит, что социализм „предписывает" полное подчинение личности обществу (это последнее „предписание" особенно хорошо!).

[3]) Там же, стр. 2.

[4]) Там же, стр. 2.

sen»[1]), по-русски это выражение означает: головой вниз, vulgo: кверху тормашками.

И это признание триединого автора сборника кажется мне наиболее ценным элементом всего участия всех разновидностей декадентской «религии будущего». Эти почтенные мистики в самом деле не ходят и не бегают,—ходить и бегать человек может только по земле,—нам же, конечно, не до земли,—а летают, и летают головой вниз. От этого нового способа передвижения у них делается прилив крови к мозгу, и он не совсем хорошо функционирует. Это обстоятельство проливает чрезвычайно яркий свет на происхождение декадентской мистики.

Религия без бога, сочиненная Луначарским, и евангелие от декаданса далеко не исчерпывают собою всех разновидностей современного нашего религиозного «искательства». В первоначальный план моего ряда статей об этом предмете входил также подробный анализ религиозного откровения, идущего к нам от той группы писателей, которая издала так много нашумевший сборник «Вехи». Но чем больше я вчитывался в этот сборник и чем больше я прислушивался к толкам, им вызванным, тем более я убеждался в том, что евангелию от Струве—Гершензона—Франка—Булгакова нужно посвятить особую работу, рассмотрев его, как выражаются немцы, в другой связи. Я и сделаю это в будущем году, в статье, или, может быть, в целом ряде статей, посвященных исследованию того, как пятилась часть нашей интеллигенции от «марксизма к идеализму»... и далее,—к «Вехам». Не считаю нужным скрывать, что одною из главных вех моей будущей работы явится вопрос о том, каким образом и почему известная разновидность наших религиозных искательств служит духовным орудием европеизации нашей буржуазии. Ведь Маркс прав: «религиозные вопросы имеют ныне общественное значение». И, ведь, действительно, наивно думать, что, когда, например, г. П. Струве старается опровергнуть с помощью религии некоторые «философемы» социализма, он поступает, как *теолог*, а не как *публицист*, стоящий на точке зрения определенного класса.

---

[1]) Там же, стр. 4.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

Стр.

От издательства 3

Статья первая. О религии 9

Статья вторая. Еще о религии 49

Статья третья. О так называемых религиозных исканиях в России 95

ИЗДАТЕЛЬСТВО „КРАСНАЯ НОВЬ".

ГЛАВПОЛИТПРОСВЕТ. ◇ МОСКВА.

Серия—антирелигиозная.

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

Браун, В. Христианство и коммунизм.
Даенсон. О боге и чорте. Памфлет.
Древс. Миф о христе. Т. I.
Комсомольское рождество. Сборник.
Обрезание, его социальное и религиозное значение. По Лафаргу.
Сказание об Адаме и Еве. По Лафаргу.
Сказание о непорочном зачатии. По Лафаргу.
Степанов, И. Мысли о религии. I и II изд.
„ О правой и неправой вере, об истинных и ложных богах.
„ О таинстве св. причащения.
Фрумкин, А. Долой раввинов.
Ческис. Людвиг Фейербах.
Ярославский. Как родятся боги.
Ярославский, Е. М. Библия для верующих и неверующих. Ч. I. Сотворение мира.

НАХОДЯТСЯ В ПЕЧАТИ:

Беркова, К. Гольбах.
Древс. Миф о Христе. Т. II.
Плеханов. О религии.
Розенов. Против попов. Часть I. Вып. I. С иллюстрациями.
Степанов. Задачи и методы антирелигиозной пропаганды.
Третьяков. Угасание богов.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

Вилла. Религия в свете науки.
Бебель, А. Христианство и социализм.
Гофман. Десять заповедей. (Перев. с нем.).
Розенов. Против попов. Часть I, выпуск II.
Ярославский. Как живут, рождаются и умирают боги. II дополненное издание. С иллюстрациями.

ИЗДАТЕЛЬСТВО „КРАСНАЯ НОВЬ“.

ГЛАВПОЛИТПРОСВЕТ. ◇ МОСКВА.

Серия — историческая.

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

Волин. Декреты октября.

За пять лет. 1917—1922. Сборник ЦК РКП.

Луначарский, А. За пять лет.

Майский. Внешняя политика РСФСР. 1917—1922.

Октябрь на Пресне. Воспоминания.

Октябрьские дни в Сокольниках. Воспоминания.

Яковлев. Об историческом смысле русской революции.

НАХОДЯТСЯ В ПЕЧАТИ:

Меринг, Ф. История Германии с конца средних веков.

Степанов, Г. Парижская коммуна. С иллюстрациями.

Пионтковский. Хрестоматия по истории октябрьской революции.

Рид, Джон. Десять дней, которые потрясли мир. С предисловием Н. Ленина и Н. Крупской.

Сборник. Революция 1848—1849 г.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

Астров. „Экономизм“ и рабочее движение 90 г. г.

Викторов. Буржуазия в 1905 году.

„ Лена.

„ Феодализм в древней Руси.

„ Идеолог самодержавия, Иван Пересветов.

Шестаков. Крестьянство и крестьянские движения.

ИЗДАТЕЛЬСТВО „КРАСНАЯ НОВЬ".

ГЛАВПОЛИТПРОСВЕТ. ◇ МОСКВА.

Серия—методы политпросветработы, пособия и программы.

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

Адоратский. Программа по основным вопросам марксизма. I и II изд.
Голант. Букварь крестьянина.
Доблер и Слуховский. О работе с передвижными библиотеками.
Завадовский. Внешкольные биологические экскурсии. I и II изд.
„ Программа лекций по биологии.
Заровнядный. Беседы о самообразовании трудящихся. I и II изд.
Крупская. Р. К. С. М. и бойскаутизм.
Наглядные пособия по экономической географии. 56 вып.
Октябрьское торжество в клубе. Сборник.
Политико-просветительная работа в условиях НЭП'а. Итоги и перспективы.
Покровский А. Библиотечные работы (о культ. и соц. работе нар. библ.)
Популярно-политический словарь. Под ред. Б. Эльцина.
Программа для советско-партийных школ I ступени.
Программа для школ взрослых.
Работа драматического кружка в клубах РКСМ.
„ хорового „ „ „
„ литературного „ „ „
Сельско-хозяйственное просвещение в деревенском клубе, избе-читальне, народном доме.
Смушков. Учебник экономической политики РСФСР.
Спутник клубного работника. Сборник.
Стучка, П. Учение о государстве и конституции РСФСР. I и II изд.
Устинов, И. Развитие речи.
„ Новый орфографический словарик.
Хрестоматия по русской истории. Под ред. Удальцова.
Сборник „Помощь школе взрослых повышенного типа".
Пролетарские праздники в рабочих клубах. Под ред. Н. Крупской.

НАХОДЯТСЯ В ПЕЧАТИ:

Ефремин. Опыт методики политграмоты.
Керженцев. Газета, 2 изд.
Милонов. Чему и как должны учиться рабочие.
Херсонская. Техника публичных выступлений.
Справочник партработника.

ИЗДАТЕЛЬСТВО „КРАСНАЯ НОВЬ“.

ГЛАВПОЛИТПРОСВЕТ. ◇ МОСКВА.

Серия—литературно-художественная.

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

Алексеев. Явь.—Роман в 2-х частях.
Бассов-Верхоянцев. Конек-скакунок.
Гюго, В. 93 год. Иллюстрации худ. Д. Митрохина.
Иванов, Вс. Бронепоезд № 1469.
„ Партизаны.
Кряжин, В. Красный петух.—Мелодрама в 3-х действ. из эпохи великой французской революции.
Лондон, Д. Железная пята. Иллюстрации худ. Ю. Анненкова.
Люксембург. В. Короленко.
Неверов. Смех и горе.—Комедия.
Новиков-Прибой. Вековая тяжба.—Рассказы.
Орешин, П. Человек на льдине.—Рассказы.
„ Микула.—Поэма.
„ На голодной земле.—Поэма.
Сарафимович. Бабья деревня.—Рассказы.
Синклер. Джимми Хиггенс.—Роман.
Сосновский. Рассея.
Прутков, Козьма. Сказка про царя Ахреяна. Иллюстр. худ. Колесникова.
Пшебышевский. Чтец-декламатор. На польск. яз.
Фурманов. Красный десант.
Чунин. Углекоп Корт.
Шенгелли, Г. Броненосец Потемкин.
Фаррер, Клод. Остров большого колодца. Перевод с французского.

НАХОДЯТСЯ В ПЕЧАТИ:

Андреев, Л. Красный смех. С иллюстрац. Ю. Анненкова.
Гамсун, К. Соки земли. Сокращ. перев. Жихаревой. С иллюстрац. Головина.
Гюго, В. Отверженные. Илл. худ. Левитского.
Келлерман. 9 ноября. Илл. худ. Левитского.
Лебедев, В. И. „Как мужик у всех в долгу остался и как потом со всеми расквитался“. Сказка с иллюстр. худ. Д Моора и Ив. Малютина.
Маяковский. Стихи о революции.
Попов. Остров изобретателей. (Фантастические рассказы).
Прокофьев. Казнь Сальва.—Драма.
Франс, Ан. Боги жаждут. Сокращ. перев. Губера с иллюстрац. Замирайло.
„ Бунт ангелов „ „ „ Чехонина.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ.

Золя, Э. Западня. Сокр. перев. Ел. Летковой. С иллюст. Чехонина.
„ Углекопы „ „ Лунца „ Замирайло.
Революционный чтец-декламатор.
Мериме. Жакерия. Новый перевод Л. Лунц. С иллюстр. Митрохина.
Синклер, У. 100%. Сокр. церев. Губера. С иллюстр. Митрохина.
„ Чаща. „ „ „ „ Сафоновой.
Келлерман. Туннель. Сокр. перев. Выгодского. С иллюстр. Замирайло.

ИЗДАТЕЛЬСТВО „КРАСНАЯ НОВЬ".

ГЛАВПОЛИТПРОСВЕТ. ◇ МОСКВА.

Серия—биографическая.

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

Вернер. Евгений Левине и Баварская Советская Республика.
Новицкий. Платон.

НАХОДЯТСЯ В ПЕЧАТИ:

Горев Б. Первый русский марксист, Г. В. Плеханов.
Коган-Коутс. Жизнь и деятельность Фридриха Энгельса.
Дочери революции—сборник Отдела работниц при ЦК. РКП.
Новицкий. Кампанела.

ГОТОВИТСЯ К ПЕЧАТИ:

Бебель. Биографические воспоминания.

Серия—советское строительство и законодательство.

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

Альский. Наши финансы.
Кантор. Что сделала Советская власть для нац. меньшинств.
Катаев. Новая жилищная политика.
Медынский. Внешкольное образование в РСФСР.
Попова. Советская система денежных налогов.
„ Общегражданский налог.
Приградов-Кудрин. Что такое жилищное товарищество.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

Алексеев. Указатель губерний и уездов РСФСР.
Егоров. Политико-экономич. обозр. РСФСР. и союзных с нею республик.
Сафонов. Рабочее законодательство в Советской России.

НАХОДИТСЯ В ПЕЧАТИ:

Кузовков. Азбука финансовой политики.

ИЗДАТЕЛЬСТВО „КРАСНАЯ НОВЬ"

ГЛАВПОЛИТПРОСВЕТ. ◇ МОСКВА.

Серия—вопросы организации труда и хозяйства.

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

Каплун С. Охрана труда в новых условиях.

„ Охраняйте детский труд.

Кекчеев. Как надо работать (Живая машина).

Мешковский. Социальное страхование в РСФСР.

Мещеряков. Кооперация в Советской России.

Сарабьянов. Промышленность.

„ Промышленность. Вып. II.

Чекин А. (В. Яроцкий). Работница и профсоюзы.

НАХОДЯТСЯ В ПЕЧАТИ:

Хлебников. Что такое научная организация труда.

Кекчеев. Как повысить производительность труда.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

Кекчеев. Что такое научная организация труда.

Койранский. Промышленные яды.

Мещеряков Н. Задачи современной кооперации.

„ Кооперация в Советской России. Изд. II.

Хлоплянкин. Безработица и меры борьбы с ней.

„ Трудовые конфликты.

Шпильрейн. Индустриальная психотехника.

Штерн. Прикладная психология.

15р

СКЛАД ИЗДАНИЙ:

Москва, Изд. „КРАСНАЯ НОВЬ“ при Главполитпросвете.

Торговый сектор Издательства:

Москва, Милютинский пер., д. 22, кв. 43.

Экспедиция Издательства:

Сретенка, 8.

Все издания имеются в книжном магазине „СЕРП и МОЛОТ“, Театральная площадь, 2-й дом Советов, и во всех книжных магазинах г. Москвы.

UNIVERSITY OF N C. AT CHAPEL HILL
000030024628